目錄

敍論

古代政治思想

近代政治思想

現代政治思想

中國政治思想史

敍論

一、政治思想之形成與研究方法

我國歷來學術思想，向以研究人類現世生活之理法爲中心，故人生哲學與政治思想獨著。考求各時代學術思想之傾向，其根柢常不屬於理性之要求，而本於實際生活之慾望。由社會物質生活之影響，常可得一時代學術思想盛衰變遷之原因，思想與時代，實有其密切之關係。凡思想皆應時代之要求而發生，吾人若不察其過去及當時之社會狀況，必無以見思想之來源，且一思想之傳播，影響必及於社會，不察其後此之社會狀況，尤無以定思想之評價。故研究我國政治思想史，必不可忽視我民族之特性與各時代社會生活之實況。

政治思想者，時代環境之產物，而關於一時代政治事件與問題所形成之理論也。隨各時代社

會經濟基礎，以及政治制度之變動，而政治思想遂有闡明之反映。蓋一切思想學說，在客觀必要條件中，始有實現之可能。在某種社會既已具備某種條件以後，乃能產生新事實，隨之發生新問題；為圖解決此問題或求實現解決此問題之理想，遂有各時代之思想與學說產生。故一時代之思想與學說，實對準一確定時期中社會之需要而發生。思想家之所以能創造，卽在不縈懷於空想，而能看出當時社會之事實與實際生活所發生之問題，更根據此種事實與問題，創為一種學說或主義，以為解決問題之系統方針。可知大思想家之學說或主義，乃為實際社會生活之產物，絕非憑空所能杜撰。故由社會客觀之事實，產生思想，復由思想造成新時勢；更由新時勢產生新思想，復由新思想產生新時勢。此為歷史進化之常軌，亦卽一切政治思想與學說產生之途徑也。

具體言之，政治思想之形成，由於社會生活之影響，歷史學說之關係及思想家之人物與個性三原因。政治思想與社會生活本有密切之關係。一種政治思想之發生，必有社會生活事實上之根據，若無社會生活背景之學說，事實上必不致產生，縱產生，亦難存在永久。至歷史學說對於政治思想之形成，影響尤大。凡一學者之學說，莫不受前人學說之影響，此為顯然之事實。除上述兩大影響

之外，政治思想又與思想家之個性有關。蓋一思想家，均各有其個人之特性，以成其獨特之見解。此三者爲政治思想之所以形成，而吾人研究所不容忽視者也。

政治思想研究之方法，首在研究政治思想之時代背景，即政治思想產生之時代的政治，經濟及社會背景。一時代之政治思想與一時代之政治制度，實有其相互之關係。蓋政治思想之實現，恆結晶以成爲一種之制度。故政治制度，必與其時代之要求相適應，此卽彼時代政治思想之表現也。至實際政治之情況，及其動向，尤爲政治思想產生之要素。在經濟方面，生產方法之變化，引起一切社會關係之改變。人類社會組織之歷史的進化，完全由於生產方法之變更而進化。故一時代之經濟情狀，實與彼時代之政治思想以至大之影響，而社會生活、風尚、習慣對於思想，亦有至深切之關係。凡此種種皆爲時代之背景，研究某時代之政治思想者，必不可忽略彼時代客觀的背景之研究。

其次，用歷史的比較方法，以研究政治思想之變遷。社會之進化無已，政治組織之進化，亦無時或息，故政治思想亦隨之而時有變遷。各時代有各時代之政治組織，隨之而各時代有各時代之政治思想。此時代之政治思想與彼時代不同，此即由於此時代之社會生活及政治組織，與彼時代相

異。無千古不變之政治組織，亦即無千古不變之政治思想。故政治思想者，實當時社會生活與政治組織之直接產物也。吾人研究政治思想史，不能徒憑主觀之推論，尤須以客觀之環境與事實為基礎，進而探求政治思想之變遷。

最後，吾人對於各個思想家之個性，亦當加以研究。在同時代同社會之思想家，若其人之性情不同，其思想亦自各殊。蓋個人之思想，為個人創造力之完全表現。故於學者之著述及言論，尤宜研究，以察見政治思想之脈絡焉。

至政治思想史之記述方法有三：（一）編年體（Chrono-logical）依年代以為區別。（二）列傳體（Biographical）以每個思想家為論敍之主題。（三）學說體（Dogmatical）以每種學說為論題。列傳體雖為最基本之方法，但僅有列傳體，猶不充分，僅為辭書而已。故吾書兼採「編年」與「學說」二體，較為有系統之敍述。

二、中國政治思想之社會基礎

政治思想之成因，以社會的基礎為其要素。我五千年來孕育深厚之民族，以固有之民族性與

環境作基礎而鑄成思想，復以思想之力量又鑄成民族之特性，彼此循迴影響，遂造成今日之中華民族與中華民族思想。故中國社會之史的發展，實基於中國之民族力。一民族之形成，乃為長期歷史之產物。人類在自然社會中，既無國家，又無政權，其唯一之組織，祇有氏族。故書契以前，完全為氏族之歷史，書契以後，始為民族之歷史。我國古代氏族組織，既極完備，而家族觀念，更為團結之基礎，造成一種宗法的封建社會之構造。我國宗法制度，淵源遠古，其最初之記載如左傳昭公十七年，郯子所謂：「昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名，炎帝氏以火紀，故為火師而火名；共工氏以水紀，故為水師而水名；大皥氏以龍紀，故為龍師而龍名；我高祖少皥氏之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。」此種以動物或無生物作一氏族之名稱者，實為圖騰社會之一般的現象；而圖騰社會便是以血統為聯結之基礎。古代最初之政治組織，大都基於兩性結合之關係，初民之一切社會與政治組織，全由血統關係決定，血統在一切野蠻民族或半開化民族之社會組織中，占有主要之地位。

我國古代政治組織，全是以家族為本位，氏族組織則以宗法為根據。所謂宗法即是同族相互間所賴以維繫之根本。其內容據禮記喪服小記及大傳所述：「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。

有五世則遷之宗，有百世不遷之宗。」（大傳文）「五世而遷之宗，其繼高祖者也，故祖遷於上，宗易於下。」（喪服小祭文）具體言之，一國之中，國君之外，更有唯一之百世不遷的大宗，有無數五世則遷的小宗。小宗之宗人，共宗其小宗；小宗各率其宗人，以宗大宗；大宗又率羣小宗以宗君。此種君與宗相待而成治，即爲初民組織之基本。不獨政治組織賴以維繫，而人民之團結，亦以此爲基礎。周官所謂：「以九兩繫邦國之民……五曰宗以族得民。」由此可見凡民皆各有宗，且可以隨時增立，而宗之所在，即民之所歸，此即大傳所謂：「同姓從宗合族屬。」

宗法制度在周代有長久之歷史，至春秋初年所謂「翼九宗五正逆晉侯」則宗法與政治之維繫尚甚密切。春秋之末，制度猶存。叔向云：「肸之宗十一族」，此謂一大宗下有十一小宗也。自戰國以後，其痕跡遂不復見。秦、漢間尚存有宗法之遺蛻者，則「爲父後」之制是也。西漢文、景以前詔書有「賜爲父後者爵一級」之文屢見，可知彼時此種分限猶甚明顯，實宗法之殘影也。武、昭、宣以後漸稀見，東漢則幾絕矣。秦、漢以後之社會，非宗法所能維持，已漸趨消滅，然因儒家衍其法意以立說，成爲政治思想中之主要部分，故深入人心，迄今猶存若干潛勢力於我國社會中。

宗法與封建相輔，而有極密切之聯帶關係。宗法制度之基礎爲封建制度，亦可說封建制度之基礎爲宗法制度。自唐虞至周皆封建時代，而周代之封建制度，在歷史上尤含有重大之意義。封建制度從其形態言，係由神權政治、族長政治進而爲封建政治；從其內容言，則包含經濟、社會、倫理各種成分。封建制度以土地制度爲基礎，而其特徵，則爲等級制度。封建制度之形成，是領主與領域間之生產關係，輔人與人間之隸屬關係與世襲關係以維持之。史稱：「神農世衰，諸侯相侵伐，軒轅習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。蚩尤作亂，黃帝徵師諸侯，遂擒殺蚩尤，而諸侯咸尊軒轅爲天子。」此所載召會征討及諸侯云云，皆後世追記之辭，未可以爲黃帝時封建制度之根據也。蓋黃帝子姓及高陽、高辛非必爲封地，而巡狩朝覲之事，亦始見虞書。則封建之事，雖不始於唐虞，或至唐、虞而始盛。且從生產技術之進展上，亦可以推定唐、虞是封建社會之開始，周代生產力有較高度之發展，而封建主權取斂民之程度，亦隨之加增，故周代可謂爲封建社會之模型。自周末以至戰國，封建制度已從根本上破壞。其時以人口之增加與社會之進步，井田制度發生崩潰，因之封建制度亦肇破滅。但封建制度雖頻衰滅，然時至今日，我國之社會與經濟的構造，並

未根本上加以改變，其思想則由儒家傳統的保存，支配悠久時期之中國社會。

中國封建制度之摧毀，完全由經濟力之變動，尤其是交換經濟之發達。經濟力卽是生產力，所謂生產力之變動，如耕具之改良，（鐵製農具，）牲畜之利用（以牛耕田，）灌溉及施肥方法之發明等。中國國民經濟之歷程，雖在遠古，不易明瞭。但由漁獵而畜牧；而農耕而工商業，其大略演進之輪廓，固歷然可見。因生產力之變動，使原始的粗放的農業，變爲集約的經營，使自足自給之農村經濟有顯著之進步。考之載籍，古代各國類行共產制，我國井田之法，卽其一端。井田創自黃帝，歷唐、虞而不改。夏之時禹作丘甸之法，至殷有公田、私田之名，然其經制，後世莫詳。沿及周初，其法大備。迨至春秋戰國之間，工商業興盛，引起土地制度之變革，傭耕制度之出現。舊日井田制度，既不能維持；土地兼併，成爲私有，自由農業制與自由商業制盛行。時社會分工發達，交通便利，周、鄭兩國因處中原，商業極爲發展。故此時代可視爲我國上古社會至中古社會一大轉變時期。古代封建社會，至周之中葉，已達極點。自周夷王以後，古代淳樸之農業社會漸次崩潰，而商人階級興起，諸侯勢漸跋扈，此種情形，可於詩經、小雅中表現至爲眞切。

中國封建之生產關係，既崩潰於東周末年，東周以後之社會，並無新的生產關係之產生，不僅在東周以後之秦、漢年間，無新經濟制度之形成，卽至近代歐美資本主義滲入我國固有之經濟組織以前，二千餘年間，亦未實現較封建制度更高之經濟制度。秦、漢以來之中國社會仍是以農業經濟爲基礎，構成地主與佃農資本者與小商業者之經濟關係。故中國自古代以迄今，仍未脫離農業時代。歐西諸國進於農業時代遠在中國之後，近世已一躍而躋於農工商時代，中國今日之經濟情形，固猶局於農業時代。吾人若以自黃帝時代，以迄春秋戰國時代，稱爲前期農業社會；則自秦、漢歷經晉、隋、唐以至元、明、清之初代爲後期農業社會。在前期農業社會中，卽是以農業生產爲骨幹之太古社會，漢族本其固有農業民族之特性，而發揮其文化之特長。在長久之後期農業社會中農業與商業兩勢力之結合，構成不可分離之生產關係。中國商業資本本發達極早。封建經濟之破壞，主要原因卽由於商業資本之發展。但其生產基礎，仍在農業。富商大賈由經商而積聚之資財，惟有以農村爲商業資本投放之尾閭。故在外形上雖有農業者與商業者之分，但其內部同受社會生產力之支配，同爲一種生產方法下之經濟活動。因此地主與資本家在其最後之結構上已不可分離；其勢

力亦難各自發展，且各自不能爲統一之組織，僅能分散爲小勢力之結合，故無支配全社會經濟之勢力，使中國二千年來之社會，依舊保持其農業社會安定靜止之狀態。

自鴉片戰爭以後，中國封建的農業社會，受國際帝國主義勢力之侵入，發生劇烈之崩潰，使中國經濟基礎發生動搖，因此釀成各種社會之病象。在政治上封建政治既不能保持其殘喘，而民主政治尚未完全形成；在思想上又衝破數千年來禮教之藩籬，使宗法的社會制度發生破裂。凡此種種皆根源於中國社會經濟之根本破壞，自帝國主義資本勢力侵入中國以後，劃佔領土、據奪富源、投貨投資，使中國經濟組織紊亂不堪。在宗法社會下之封建思想，受西方民權思想與運動之影響，從根本上發生動搖，各派政治思潮，一時蠭起，伏流奔莽，開數千年我國未有之新局。

三、中國政治思想之特質

中國民族之性質及其社會之演進，與各國不同，故其政治思想之特質，亦甚顯著。中國學術思想之發生，遠在五千年以前，汜濫汪洋，幾莫窺其涯涘。因其所處自然環境，得天獨厚，遂在古代世界文化史上，佔有光榮之位置。中國文化之曙光，實自黃河流域發其端。漢族實爲中華民族文化之開

拓者。自有史以來，祇有漢族獨能適應天然力，創造所謂「文化之穹廬，」使各民族俱受其影響，成爲「萬山皆拱」之趨勢。漢族文化之所在，卽爲全民族所具有共同精神之表現。民族思想特著，華夷之見既深，凡本部以外各民族，一概視爲夷狄蠻荒，加以鄙視。此種「以漢族爲本位」之民族思想，最初始於黃帝。至春秋戰國時代華夷之分尤嚴，厥後每況愈下，迄東晉、宋、元時最爲消沈。明代民族思想復興。此種狹義的民族思想，實爲支配數千年中國民族之基本，而其華化異族之力尤強。儒家學說，可謂爲中國民族精神之說明者。吾人若謂孔子支配我國數千年來之文化，無寧謂中國自初的強固的民族意識與其環境產生出數千年來之文化。而由此種文化所反映之中國政治思想，實含有若干之特質。

　　中國政治思想既根源於固有之宗法社會制度，則其第一特徵卽爲神權主義之思想。所謂「宗法」卽是父系、父權、父治之氏族制度。此種氏族實爲人類先國家時代之社會組織。在封建國家成立以前，人類社會組織以血統爲紐帶，而以血統爲紐帶之社會組織卽爲氏族。族長爲一族之主祀；同時卽爲一族之政治首長，以形成政教合一之部落。故中國古代之政治，卽「敬天」的觀念

與家族的觀念互相結合，而初民之政治組織是基於對「天」之宗教熱忱。認定政治首長對民負責，即不負「天」之付託。堯、舜、禹三代間之揖讓政治即可認為宗教觀念之表現。古籍中關於敬天思想，隨處可見。如易經中「自天祐之吉無不利。」（大有上九）「用享於帝。」（益六二）詩經：「皇矣上帝臨下有赫，監觀四方求民之莫。」（皇矣）「有周不顯，帝命不時。文王陟降在帝左右。」（文王）「維此文王小心翼翼，昭事上帝聿懷多福，厥德不回以受方國。」（大明）以及書經中之「天聰明、自我民聰明；天明畏、自我民明威。」（皋陶謨）「天降割於我家，不少延，……其有能格知天命。……予不敢閉於天降威用。」（大誥）「惟天降命、肇我民。」（酒誥）觀此可知古代神權政治實胚胎於我民族之敬天思想。

本來各民族古代最初之宗教，不外「自然崇拜」與「祖先崇拜」。此兩種宗教在古代社會生活中占十分重要之地位。古代部落酋長完全以宗教與血統以統治人民。故古代所謂法律，即為宗教上之信條，所謂部落之首領，即是以神力實行教條之執行人。威爾遜（Wilson）所謂「宗教是血統的符號，為人民唯一的神聖義務之表現。」由此可知初民宗教之作用，完全在促成部落組

續之鞏固。祖先崇拜僅通行於同一血統之部落，而自然崇拜則通行較廣，且徧於不同血統之人民。此種自然崇拜與固有民族所遺傳之神話相混，日久遂形成爲政府與法律創建之基礎。我國古代神權政治論者，以爲宇宙一切事象，皆由同一法則而生滅，統攬之者則爲上帝，爲天。所謂：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（烝民）又謂：「順帝之則。」（皇矣）凡此皆說明宇宙間有自然之理法，此理法實天之所命，人類所當率循者也。故詩經曰：「維天之命，於穆不已。」（維天之命）又曰：「上天之載，無聲無臭。」（文王）書經曰：「穆穆在上，明明在下，灼於四方。」（書呂刑）是「天」之觀念已由宗教的意味，變爲哲學的意味，而爲古代政治思想之胎原。

中國政治思想在古代是君權與神權祖權之混合，書經與詩經中常以「天」與「祖」並舉。中國之尊祖，已成爲宗教上普通儀式與信仰。儒家爲恢復宗法制度起見，乃取當時各族自祭其始祖之習慣，作成祭禮，以爲維繫宗法制度之一種宗教，此爲極重要之禮典。祭統所謂：「治人之道，莫重於禮，禮有五經，莫重於祭。」墨子曰：「若三代聖王，以天子爲秉天之政，爲使天下百姓知之，故選牛羊潔粢酒祀上帝鬼神祈幸福。」由此可知郊祀爲君主與天密切關係之典禮也。神權政治僅能

適用於半開化社會，至春秋戰國時代已無復稱說天意之尊嚴者。迄漢代天道之說復盛。漢代天道說根據於讖緯與春秋。倫理說發揮者爲孝經；而集讖緯與春秋以建立絕對主義之君主政治哲學者爲董仲舒。董氏「天人三策」，專言天人相與之際。謂君主對天負責，對天負責之君主，其興起有「受命之符」，其衰亡有「災害怪異」。君主對天負責便對民不負責。此說實開後世獨裁君主政治思想之端。

其次，我國政治思想之第二特徵，即是以家族爲本位。所謂：『欲治其國者，先齊其家。』大傳云：『人道親親也，親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。』此種思想即在應用人類之天性，以擴大團結之精神。蓋人類莫不親愛其父母，因愛父母而尊父母所從出之祖先；又因祖先而敬及代表祖先之宗子，卒以宗子之關係而聯絡全族。「孝」之觀念，即由此產生，而爲我國固有倫理之主要元素。故孝經曰：『孝，德之本，教之所由生也。』我國固有之民族性，既以家族爲本位，則思想制度莫不有和平的靜的傾向。同時中國民族定居於優惠安息之自然的生活中，故政治思想大半尙中庸而惡偏激，此由於中國民族受自然之賜予特厚，而產生一種與自然和解與同類和解之思想。其優點，則

在愛和平重人道，以人類爲其對象，而誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下六綱目，尤爲中國古代政治思想，趨向世界大同理想之表徵。但其理論之中心，仍在調和物質生活與精神生活之作用，而歸結於「中庸」之道。中國人生觀念之價值標準，既重在中庸之德，對於物質生活與精神生活，均無偏於一隅之弊。此種中庸主義，實爲中國民族性之表現，其由來已久。故在思想上是以意欲自爲調和，持中爲其根本精神。此種思想之缺點：（一）習於消極妥協，不能積極進取，不適於宇宙進化之理法，（二）惰性太重，（三）雖有世界思想，而無國家觀念，過於偏重家族本位。

中國家族組織，起源甚早。據說文解釋：『家，居也，从宀。族，矢鏠也，束之族族也，从㫃从矢，所以標衆矢之所集。』族之本義爲矢族，衍爲親族，更進而爲氏族，產生宗法制度，以血統爲基礎，一切機能，皆吸收於血緣團體之內，足以阻礙政治團體之發展。其流弊在人人知有家而不知有國。故古代最初之組織，以家族爲本位，而中國民族之家族觀念更爲強烈。由此種深刻而強烈之家族觀念，遂作成中國民族之民族性。由此可知，中國古代家族制度，由家推而至於國，君臣父子，上下相維，名位上儘有不同，而能各安於時間空間之道德，以作連貫，此即所謂「中」之倫理。尚書堯典曰：『克明俊

德，以親九族。九族旣睦，平章百姓。」卽家與國之聯絡關係，以形成一種倫理的政治。此種「家族本位」之政治思想，其主要精神推家族而及於國家，由家族道德進化而及於國家道德，以國家作成一大家族，而發生種族同化之作用。實爲中國民族特殊精神之所在。

我國政治思想之第三特徵，卽民本思想之發達。我國民權之說，自古已有。書經所謂：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。」（皋陶謨）「天視自我民視，天聽自我民聽。」（泰誓逸文孟子引）「天畏棐忱，民情大可見。」（康誥）「民之所欲，天必從之。」（泰誓逸文左襄三十一引）。凡此皆可看出國家之最高意志在「天」，而天之意志，則在乎民衆。此種「天治主義」與「民治主義」聯合，爲初期民本主義之雛形。所謂「天子」卽在天監督之下，以行政治，則本來最高主權屬於天，天子對天負責任，而人民於實際上課其責任，爲事實上之最高主權者，故晉師曠之言曰：「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上？」（左襄十四）凡古代關於國家生活之大事或大故，政治首長常直接請命於「百姓」，其方式則取決於國民集合體之總意。周禮小司寇規定甚明：「一曰、詢國危。二曰、詢國遷。三曰、詢立君。」周官雖尚有眞僞問題，未可盡

信，但此制似屬古代所常行。如（一）衛靈公將叛晉，朝國人問焉。曰：「若衛叛晉，晉五伐我，病何如矣？」皆曰：「五伐我，猶可以能戰。」曰：「然則如叛之。」（左傳定公八年）吳之入楚也，使召陳懷公，懷公朝國人而問焉，曰：「欲與楚者右，欲與吳者左。」（左傳哀公元年）此詢國危之例也。（二）如尚書盤庚之遷殷曰：「盤庚遷於殷，民不適有居……盤庚斅於民，由乃在位，以常舊服法度，曰無或敢服小人之攸箴。王命衆悉至於庭。」又孟子離婁之言太王之遷岐：「昔者太王居邠，狄人侵之，事之以皮幣，不得免焉；事之以犬馬，不得免焉。乃屬其耆老而告之曰：「狄人之欲者吾土地也。吾聞之焉，君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君？吾將去之。」去邠，踰梁山，邑於岐山之下居焉。邠人曰：「仁人也，不可失也。」從之者如歸市。」此詢國遷之例也。（三）晉惠公爲俘於秦，使呂飴甥朝國人：：告曰：「孤雖歸，辱社稷矣，其卜貳圉也。」衆皆哭（左傳僖公十五年）又王子朝之亂，晉侯使士景伯蒞問周故。士伯立于乾祭而問於介衆。（左傳昭公二十四年）此詢立君之例也。此類「詢民」政策實爲初民民主意志之表現，亦即現代議會政治之胚胎也。

古代民本思想，以儒家倡之甚盛。如孔子曰：「湯武革命，順乎天而應乎人。」孟子爲民本思想

最力者，其政治哲學多充分發揮我國民族固有之民本思想。孟子曰：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。』（梁惠王下）又曰：『民爲貴，社稷次之，君爲輕，是故得乎丘民而爲天子。』（盡心下）儒家之政治哲學向主「尊君」，對於「君」字認爲神聖不可侵犯，但孟子答齊宣王之言曰：『君之視臣如草芥，則臣之視君如寇讎。』在尊君之宗法封建社會中，孟子之言實極徹底。孟子既謂「民爲貴」「君爲輕」，天子須得人民之同意，證明人民有最高之權力，一切社稷均以人民爲主體，以見人民爲一國之主，此尤爲民權思想充分之表現。及明代黃黎洲發揮孟子「民爲貴，社稷次之，君爲輕」之說，以張大民權，著明夷待訪錄更充分發表其主張。其中原君原臣兩篇尤著卓見，原君篇中認定：『爲天下之大害者，唯君而已。』又曰：『今天下怨惡其君，視之如寇讎，名之曰獨夫，固其所也。』黎洲此種極端的非君論，在發揮漢族之民本思想，開我國民權革命論之先河。

參考書舉要

（一）梁啓超：先秦政治思想史

(二)易君左：中國社會史　中國政治史要

(三)陶希聖：中國社會之史的分析

(四)日本中江丑吉：中國古代政治思想史

(五)日本今中次麿：政治學說史

(六)史記、孟子

(七)書經、詩經

(八)左傳、禮記、周禮

(九)黃棃洲：明夷待訪錄

一



古代政治思想

第一章　古代政治思想概說

第一節　上古政治之沿革與演進

商代為中國歷史之肇端，自洹水炳靈，殷契出土，殷商文物，已稍稍可窺。商以前之歷史，則有待發掘工作之開創。嚴格言之，商以前之初民生活，亦少與政治有關。自殷商以後，始發生國家與政府，商代政治組織，仍為氏族制度，且已屆氏族制度之末期。吾人由殷墟卜辭中，可以窺見當時社會，以農事之進展，與氏族身分及職業之分化，在社會上乃促成父系家族私有制之確立，而兄終弟及之嗣承制度，猶存有母系中心社會之遺跡。商之政治，神權政治也。一切措施，無不稽之於卜，故傳世貞

卜文字至夥。羅振玉氏分「卜辭」爲九類：卜祭、卜告、卜享、卜出入、卜田獵、卜征伐、卜年、卜風雨、及雜卜；董作賓氏則於卜雨後加入卜壽、卜夢、卜旬三類，共十二類，由此觀之，凡事均欲卜問神明之意旨，依卜筮以決可否。其時主卜者王，所貞者天，一切稟命於卜，則一切稟命於天。僧侶操縱實際政治，主持卜占因有啓示神意解釋自然現象之作用，故取得最高無上之政權。雖僧侶之外，尙有商族之長（稱爲「王」）但王位之取得須求之卜筮，而僧侶操有最後之權。故「王」雖爲全族之長，或且爲全族祭祀時之主祭，終不得不屈服於一般僧侶之下。故巫覡者，實上古之政治制度，而又一種宗教制度也。

此時期之政治組織，仍以封建制度爲基礎，中央政府之勢力逐漸擴大，君主權力亦漸增大，封建貴族已趨於失勢。商之君主世襲，其繼承制度，由於一種血族關係。據王國維殷周制度論所云：「……商之繼統法，以弟及爲主，而以子繼輔之；無弟然後傳子。自成湯至於帝辛三十帝中，以弟繼兄者凡十四帝；其以子繼父者，亦非兄之子，而多爲弟之子。」（觀堂集林卷十）君主稱王，亦曰天子，殷契「辛亥卜王」；又云「王入於商。」而書西伯戡黎曰：「西伯旣戡黎，祖伊恐，奔告於王曰：天子！

天既訖我殷命。」凡此皆商主稱王稱天子之證，其名皆超越一切。至天子諸侯之間有朝聘往來，諸侯有貢獻。遇有征伐，諸侯或從征，或奉命往征，一從天子之命。天子有時巡省，有時大享諸侯，蓋藉此以爲羈馭。故殷商時代政治之特徵，一方爲神權政治，他方爲強權政治。君主之權大，而諸侯之勢衰。

降及有周，封建制度，臻於極盛。周以西方一小部落，崛起代殷爲元后，於克殷之初，周王以新征服之土地，分封其宗親及姻戚，使與舊部落相錯，更以邦畿千里築其樞。所謂「封建親戚，以蕃屏周」，形成有系統之封建政治。荀子儒效篇云：「周公，劃制天下七十一國，姬姓獨居七十三。」據史記所載：一以封前代帝王子孫，一以封周之親族，一以封周初功臣。其制度雖不可得而詳，然據國語：「先王規方千里以爲甸服，其餘以均分公侯伯子男。」（周語中）又據孟子「太公封於齊、周公封於魯，皆方百里」（告子篇下）「天子地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，不能五十里，不達於天子，附於諸侯曰附庸。」（萬章篇下）是周代頒爵爲五等，封地爲三等，而卿大夫士之員數，分別爲之規定，以著其體制，自是封建之制，通乎內外上下，而建國賴以屏藩。

周代之封建制度，實爲我國歷來封建制度之典型，而爲由氏族社會之部落時代轉移於大秦

一統之一過程。故周代之政治組織，可視為中國政治史演進之基礎。在此種封建之下，帝王與諸侯分地而治，帝王名為天下共主。周王與諸侯之關係，以武力為基礎。各諸侯攝於周族之強，不得不對周王朝覲會盟，承認其「王」者之地位；更須納貢，以免受周族之征伐。周王則因各諸侯勢力之大小，納貢之多少，而封其爵位。周王對各族族內之一切設施，皆無權過問。故在名義上，整個帝國，皆為「王」土，整個帝國之人羣，皆為王臣；但事實上開國初年之武威過去後，周王之勢力僅能及於畿內，畿外則為自主之國，而畿內復分封諸小君。完全由周天子支配者，祇限於畿內一部分之食邑。列國之君主亦僅限於國中一部分為其食邑，其餘則分封於各小君。畿內及列國之小君各於其封地之內，征斂賦稅，役使人民，畜養私兵，闢置僚屬，建築都城。此則周代封建之輪廓也。

封建制度之基礎為土地分授制度，周禮上有關於「井田」之記載。考周代井田經畫，見於周禮遂人匠人之職。遂人以十為數，「凡治野，夫間有遂，遂上有徑；十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有涂；千夫有澮，澮上有道；萬夫有川，川上有路。」匠人以九為數，「田首深廣二尺謂之遂；九夫為井，井間廣四尺，深四尺謂之溝；溝方十里為成，成間廣八尺，深八尺謂之洫；方百里為同，同間廣二尋深

二仮，謂之澮，以達於川。」此種土地分授制度，卽是以一地域區劃爲九，授於九夫，人民在政府規定條件之下，受田而耕，僅得收穫滋息，不能有所有權，惟天子乃眞正之土地所有者。而在諸侯政府間，公侯伯子男各爲其領內之領主，各爲其土地所有者，以集於天子總權力之下。

周之封建制度最終結果，國內貴族互相吞併，小區域之貴族政治，遂逐漸變爲大區域之君主政治。迨至春秋戰國時代，三家據晉，三家分晉，田氏篡齊種種事實，證明諸侯間戰爭結果，弱者被併於強者，同時權力集中，形成中央集權，舊日封建制度，因之破壞。此種由分而合之趨勢，爲中國政治史上最劇大之變革。故在春秋戰國之五百年中，實爲從封建政治到集權政治，從王權政治到帝權政治，從貴族政治到官僚政治之一大轉變時期。春秋戰國時代之主要特徵，卽爲周代封建制度之崩潰。晚周王室失其統治力，諸侯世族因之發達。如魯有三桓，鄭有七穆，楚有屈、昭、景三姓，晉有趙、魏、韓、范、知、中行六姓，衞有石、甯、孫諸姓，齊有管、鮑、隰、崔、晏、慶、陳（田）七姓，宋有戴、莊、桓、文、武、穆六族，極爲跋扈，以致諸侯國之政權，旁落於其國世卿世族之手中。但自戰國時代世族地位動搖，封建制度乃從根本上趨於衰微。迨至戰國之末，諸侯王爲欲擴張君權，乃實行集權政治，以前各國政權掌握

於六卿之手者，至此已由布衣卿相起而代之。更由武力擴張領土結果使無數小國合併而爲七大國，更以秦威力之吞併，乃建立大一統之秦帝國，實現專制政治，爲中國政制蛻變中之變態也。

由晚周以至春秋戰國時代，其間經濟上有極大之變更，而其最重要之變革即爲井田制度之崩壞，此制既肇崩毀，社會全體生活根本動搖。井田制度始壞於周幽王，以及平王東遷之際，經春秋時代，而至戰國時代因私有財產發達之結果，此制遂逐漸消失。土地私有制，既已形成，土地之兼併，同時發生，而貴族更改以田畝計算稅率，徵收田稅，自是農民所負擔者僅爲租稅，已漸脫除封建之束縛。故公羊傳曰：「初稅畝，初者何、始也。稅畝者何、履畝而稅也。初稅畝何以書，譏。何譏爾，譏始履畝而稅也。何譏乎始履畝而稅。古者什一而藉。」（宣公十五年）又穀梁傳曰：「初稅畝者，非公之去公田而履畝十取一也。」凡此皆足以證明因土地分配法廢，各人所有土地不齊，僅能計土地之畝數課稅，井田之破壞已可概見。各國分封土地，早有定限，經數百年後，人口增多不少，百畝之分，已不可能。井田制度遂致崩壞。井田制既壞之後，經濟組織根本動搖。在上者橫征暴斂，使人民不能安於耕作。且自周初以來，封建疆域之大小，雖孟子、周禮所述不同，惟五等所食，必有定限，公卿大夫以下

祿食，無不出於公田。因之田地為戰爭之目的物。各以侵伐手段，奪佔他人土地，釀成長期戰爭。諸大國並行兼并，二三國強有力者為之盟主，形成所謂霸政。故戰國時代因社會經濟組織之根本變動牽連及於社會之一切關係，造成空前之大時代。

參考書舉要

(一)史記：殷本紀、周本紀、六國世家

(二)羅振玉：殷虛書契考釋

(三)崔東壁遺書：商考信錄

(四)王國維著：觀堂集林(卷十)

(五)禮記王制：　殷卜辭中所見先公先王考

(六)梁啓超著：先秦政治思想史

(七)易君左著：中國政治史要

(八)春秋公羊傳、穀梁傳

(九)孟子：萬章下、滕文公上

(十)繹史：戰國

第二節　古代政治思想之發展

中國古代政治思想之胚胎，始於尚書。尚書爲我國第一部古史，研究商、周兩代政治思想之唯一寶典也。原有篇數，已無從考定。尚書有今文古文之別，古文尚書除今文所有之二十八篇外，均爲僞作，已經清儒加以考證明確；卽今文尚書之二十八篇中，堯典、皋陶謨、禹貢等篇，亦有人以其文字順易，疑爲後世僞造。據王國維在古史新證中所云：「虞夏書中，如堯典、皋陶謨、禹貢、甘誓、商書中，如湯誓，文字稍平易簡潔，或係後世重編；然至少亦必爲周初人所作。至商書中之盤庚、高宗肜日、西伯戡黎、微子，周書中之牧誓、洪範、金縢、大誥、康誥、酒誥、梓材、召誥、洛誥、多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命、康王之誥、呂刑、文侯之命、費誓、秦誓諸篇，皆當時所作也。」王氏所述至明，吾人試就尚書中可靠部分，當能察出上古政治思想之脈絡。古代政治思想之胎原，首在「天道」思想，而尚書中關於天命之說，載之甚衆。其時中國尚在「神權政治」時代，一切命令設施，均託之於天與上帝；故謂君由於天命，殆爲我國先民之一普遍信念，而尤爲儒、墨二家之所祖述。所謂「順天命者昌，逆天命者亡。」夏、

殷、周之興亡，皆託於此說者也。其最著者如洪範云：「我聞在昔，鯀堙洪水，汩陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁；鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。」觀此節可知鯀治水不得其法，禹則得其法，特託天命以言之也。其次尚書中所載天命之說於中國政治起原雖無直接明著之提示，但尚書多方云：「天惟時求民生，乃大降顯休命於成湯，刑殄有夏。」又召誥曰：「改厥元子，」命周代殷，則始君之立，亦由天命。故「天子」之稱，始於尚書之西伯戡黎，次則洪範。洪範曰：「天子作民父母以爲天下王。」又皋陶謨曰：「天工，其代之。天敍有典，勑我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！……天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！政事，懋哉懋哉！」是則更明白說出人之一切行動，皆受天之指揮與監督矣。尚書中，高宗肜日、西伯戡黎、大誥、多士、多方諸篇，對於商、周之神權政治思想，敍之甚詳。自莊子迄司馬遷皆言「書以道政事，」則所謂「道政事」者，即此神權政治之思想也。

詩經爲我國文獻中較爲可信之古書，書中具體表現政治思想者雖不多，但研究時代背景最有關係。詩經所詠者多有殷、周、春秋時代之史蹟，而在前八世紀至前七世紀時，正經濟組織發生根

本動搖，引起社會上之壓迫與政治上之專橫，為人民生活最不安之時代，故胡適之氏在其所著中國哲學史大綱中稱此時代為詩人時代，又稱為哲學結胎時代。其時經長期戰爭結果，使國中百姓死亡喪亂，流離失所，痛苦不堪，故詩唐風鴇羽：「肅肅鴇羽，集於苞栩。王事靡盬，不能蓺稷黍，父母何怙？悠悠蒼天，曷其有所！」「何草不黃！何日不行！何人不將經營四方！何草不玄！何人不矜哀我征夫，獨為匪民！」（小雅何草不黃）「有兔爰爰，雉離於羅。我生之初，尚無為。我生之後，逢此百罹，尚寐無吪！」（兔爰）「苕之華，其葉青青。知我如此，不如無生」（二）牂羊墳首，三星在罶。人可以食，鮮可以飽。」（三）（苕之華）凡此皆當時民間疾苦之呼號也。至「小東大東，杼柚其空。糾糾葛屨，可以履霜。佻佻公子，行彼周行。既往既來，使我心疚。」（小雅大東）「糾糾葛屨，可以履霜。摻摻女手，可以縫裳。要之襋之，「好人」服之！「好人」提提，宛然左辟，佩其象揥。維是褊心，是以為刺。」（魏風葛屨）此則寫當時貧富不均之現象。伐檀刺貪曰：「不稼不穡，胡取禾三百廛兮。」在上者既貪橫，人民尤不堪暴斂。詩經中所表現晚周時代背景與人民生活不安情狀，至為明顯，遂激成先秦時代政治思潮之勃發，而產生老子以次之哲學。

古代政治思想之興盛，實以先秦時代爲最。先秦時代實爲中國政治思想之發達時期。蓋自春秋、戰國以還，學術勃興，百家爭鳴，思想學說，罔不歸宿於政治。晚周戰國時代正社會經濟組織，根本變動之時，牽連及於社會一切之關係，實爲一空前時代。思想家受此影響，對於學術上乃爲空前之建設。其發達之原因，有可得而言者：先秦時代一方爲中國社會變動最劇之時代，上自國土政治，下及人心風俗，皆與前此截然劃一鴻溝。他方面又爲各民族接觸頻繁之時代，原始諸夏民族思想，因政治進化最早，故發展較爲完備。而儒墨兩家之思想即發源於諸夏民族重實踐之民族性。與此相反者，則有道家與陰陽家兩派，其源則均出於東夷民族之思想，因之各種思想系統彼此競爭雄長；加之，周室既衰，其所餘虛文儀式之陳言，不足以範圍一世之人心，遂有河出伏流一瀉千里之概。其次，自春秋之末以至戰國，兼併盛行，列國之競爭最劇，相率以登進人材，擴張國勢爲務。其雄驁之主，知僅恃貴族不足以豪於天下，故敬禮處士，招致客卿。自是閥閱之階級一破，前此爲貴族世官所壟斷之學問，一舉而散諸民間，言論思想之自由至是而極矣。在政治方面，貴族政治之崩壞，實爲當時大勢之所趨，周之一代，實貴族政治之時代也。周制以家爲國，而宗法制度，實爲其政治之基礎。王室

與諸侯之關係，賴以維繫；諸侯與其境內諸族之關係亦賴之，乃至國中一切大小團體所以相維持相固結者皆賴之，周代羣治，悉以此為中心。逮至戰國而社會之風潮大變，上古之政治及社會制度乃根本上發生變化。因政權之聚散，而影響於學術思想者至巨，各派政治思想乃紛然並起。又西周學在王官，故貴族中人，即為智識階級；至春秋之際，王官失守，散在四方。加以老孔講學，平民讀書之機會益多，貴族不能專智識階級之利，思想尤易發展。

參考書舉要

（一）書經，詩經
（二）王國維：古史新證
（三）胡適：中國哲學史大綱
（四）胡漢民：中國哲學之唯物的研究
（五）梁啓超：中國學術思想變遷之大勢

第三節　古代政治思想之分野

中國古代學術思想，至春秋戰國時代，有顯著之發展，已如上述。政治學說亦自此時始形成系統之宗派。古籍專論學派者，諸子中首推莊周、荀卿。莊子天下篇可謂為周、秦學術概論。莊子所論凡五家，並己而六，即（一）墨翟、禽滑釐，（二）宋鈃、尹文，（三）彭蒙、田駢、慎到，（四）關尹、老聃，（五）莊周，（六）惠施。荀子之非十二子篇，雖列它囂、魏牟、陳仲、史鰌、墨翟、宋鈃、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思、孟軻十二家，實則僅分六家。莊周、荀卿所論，全以人為中心，過偏於主觀之見解。至漢司馬遷之父司馬談，始以學術作對象，為客觀之分類，定為陰陽家、儒家、墨家、名家、法家及道德家等六家，此分類已成為學術上之根據。班固漢書藝文志本劉向七略中之諸子略，分為儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、從橫家、雜家、農家、小說家等十家，所論過雜，但可補司馬談之所不及。凡此皆專論學派者也。惟分類求精，必觀各家所自起及其精神之所在，則從地理上民族上以分學派，較為至當。我國黃河揚子江兩流域為南北兩大文明發源地，自然位置與民族習性既殊，則思想上之特性自異。故在政治思想上亦成南北分流之勢。

北派之魁，厥為孔子，自孔門以至孟、荀，一系相承，均為儒家本色；南派之魁，厥為老子，自道家以

至從橫家、法家各成流派，系統較雜。北派重保守，言必稱「先王」。孔子曰：「非先王法服，不敢服；非先王法行不敢行。」南派主創造，從破壞中求創造。老子曰：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」北派擁護文武周公之制作，即現代之法度，可稱爲當時之新學；南派則上追神農黃帝爲遠祖，可稱爲當時之舊學。在政治主張上，南派主張自然主義，老子所謂：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（道德經第二十五章）認定國家及社會之發達全爲環境及時勢自然之結果，故爲政者即在能利用時勢之自然。北派主張人爲主義，以人爲主義爲政治思想之中心，認人類之心力爲萬能，以「道」爲人類不斷努力所創造。孔子所謂：「人能弘道，非道弘人。」此派以爲政治進步亦由人爲。故政治之措施注重人格之感化，聖賢在上位，可以移易天下。論語所謂「政者正也。子帥以正，孰敢不正。」是則政治本根全在人治。北派傾向帝王政治，南派則傾向皇霸政治，兩派思想上根本不同。

北派思想之淵源，創自周公，而成於孔子。孟子許行章，直以北學爲「周公仲尼之道，」其言甚是。周公爲北派政治學說之初祖，周代文物制度皆爲周公創建之制作。宋張栻之言曰：「凡井田、封

建、取士、建官、禮樂、政刑、雖起於上世，實大備於周代，是皆周公心思之所經緯，本諸三代而達之者也。」孔子在政治上，完全擁護周公之制度，而其所著書，亦大半根據周公舊典，加以刪修，其平居論學，則曰：『吾從周。』曰：『吾學周禮。』曰：『文王既沒，文不在茲。』『甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。』其宗仰所在可以見矣。北派自孔子而後，其學說之傳授有兩大支：（一）由曾子傳至子思、孟子，所傳者為孔子之微言大義。（二）由子夏傳至荀卿，其所傳者為禮法。孔、孟主法先王，荀子則主法後王。孔、孟主用仁政感化人民，不重賞罰，荀子則主感化與賞罰並用，凡此皆為荀子傾向法治之精神也。

南派思想之淵源，出於古之道術，老子即為南學之宗。老子否認現存之一切制度與觀念，而以當代一切形式，徒導人心於黠詐，革進之道，在悉返於自然。故老子之言曰：『天下多忌諱而民彌貧；人多利器，國家滋昏，民多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」』南方因其氣候溫和，土地肥饒，謀生容易，故南派思想，常遠觀於世界以外，崇虛想，主無為。故老子之政治主張以反於清靜淳樸為主旨。老子之後，莊

子學說，尤近於無政府主義之思想。

孔、老分雄南北，而介於其間者爲墨子。墨子生於宋。宋，南北要衝也。故其學於南北各有所採，而自成一家言。墨子既不如北派之推尊文、武、周、孔；亦不如南派之追崇伏羲、神農，而折衷於其間，以禹爲其遠祖。墨子公孟篇中載：「墨子謂公孟曰：「子法周，而未法夏也，子之古非古也。」」墨子書中多稱禹，而莊子淮南子亦謂墨子學出於夏禹。淮南子要略云：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，易厚葬靡財而貧民服，傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時天下大水，禹身執虆垂，以爲民先。剔九河而道九岐，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，燒不暇撌，濡不給扢。死陵者葬陵，死澤者葬澤。故節財薄葬閑服生焉。」其言甚爲詳盡。墨子本北派，顧北而稍近於南。其務實際重力行也，實原北派之精神；而其力主兼愛，首倡平等，實受南派之影響也。

法家之學派，成立較晚，其起原甚早，管仲、子產時已萌芽，自愼到、尹文、韓非以後，始成爲一有系統之宗派。韓非以前之法學，最有政績而能著書立說者，首推商鞅。韓非子定法篇曰：「申不害言術，公孫鞅爲法。」商鞅重法治而反古，其言曰：「反古未可必非，而循禮者未足多。」主張「民本法也」。

《商君書劃策篇》蓋無法則一切均無可說。故商子之主用法，最爲積極，其所以主張積極者乃因時代演進之不同。其言曰：『古之民樸以厚，今之民巧以僞，故效於古者先法而治，效於今者前刑而法。』商鞅主張最深切著明。此外如愼到、申不害亦爲法家之名家，惟其書多不全，而商鞅以後集法家大成者實爲韓非。韓非以荀子弟子而爲法家大師，故主張「法後王者法其法。」韓非於其解老、喩老二篇中，說明其根本主義，以「理」爲萬事萬物之根本，而主用法術以治國。韓非子於有度篇中尤明白主張曰：『國無常強，無常弱，奉法者強則國強，奉法者弱則國弱，』可爲其思想之中心。

參考書舉要

（一）莊子天下篇：
（二）荀子非十二子篇：
（三）史記太史公自敍
（四）前漢書藝文志
（五）論語、孟子
（六）日本來原慶助東洋政治經濟思想溯源：
（七）梁啓超論中國學術思想變遷之大勢：

第二章　道家之政治思想

第一節　老子之政治思想

道家爲我國思想最早之一派，漢書藝文志云：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道。」此言道家出於史官，故觀察古今歷史之變遷，蓋持歷史進化論者也。史爲道術總歸，諸子據道術之支流，道家括道術之全部，故名爲道家。道家託始於黃帝，由黃帝而後，伊尹、鬻熊、太公皆宗仰此派思想者。漢書藝文志道家首列伊尹五十一篇，次列太公二百三十七篇，辛甲二十九篇，鬻子二十二篇。伊尹書今已亡，其說見於呂氏春秋本味篇者無足稱述，其見於孟子所稱者，如公孫丑篇云：「何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。」萬章篇云：「伊尹曰，何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進。曰：天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺，予天民之先覺者也，予將以此道覺此民也，

思天下之民，匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若已推而內之溝中，其自任以天下之重也。」此伊尹思想之具體表現也。至太公、辛甲、鬻子之書今皆已亡，惟由史記殷本紀，齊太公世家，及漢志注各書所載，則伊尹相湯，鬻熊、姜尙、輔文王，皆應用此派之革命思想，以成就其功業者。故道家自始即主革命，其託始黃帝者，亦以史言黃帝革炎帝之命，猶之儒家貴揖讓多稱堯舜，之用意相同。

道家之書，老子發其端，莊子集其成。老子者道家之正宗也。老子周楚國人，姓李名耳，或稱聃。爲周室守藏室之史，故得盡覩天下之祕書，因爲楚人，其學說稱南方學派。老子以前之道家，皆致身於實際政治，爲政治家而兼哲學家；老子以後，莊周等皆脫離現實政治，故老子實爲道家由實入虛之樞紐也。且老子以前之學者，思維不出天命，老子則打破天命之觀念，所謂「天地不仁，以萬物爲芻狗。」此謂天地無所愛，以萬物爲芻狗，則天命無足畏也。自是天命不能約束思想，而一切之哲學乃興，故老子不僅爲道家之宗祖，實古代學術思想轉變之大樞紐也。

老子哲學起於「無」，而復歸於「無」；以「無」爲一切事物之緣起，亦以「無」爲一切事物之究竟。老子曰：『天下萬物生於有，有生於無。』（四十章）又曰：『道生一，一生二，二生三，三生

萬物。』(四十二章)老子既謂:萬物生於無,又謂萬物生於道,是「無」卽「道」也。此所謂「道」,老子之解釋曰:『有物混成,先天地生。寂兮寥兮,獨立不改,周行而不殆,可以爲天下母。吾不知其名,字之曰道。』(二十五章)可知老子所謂「道」是「獨立不改」(其本體不因時間而生變化)「周行不殆」(其本體不因運動而生變化)爲一切物類最深最先之根源。又曰:『人法地,地法天,天法道,道法自然。』(二十五章)是「道」卽自然。故老子哲學思想之根本概念在「無」字。蓋「無」爲老子思想本體之體,「道」爲體之用,「無」與「道」雖具體用二面,實爲一物。復次,老子以爲天地之原始,是無名;有名始有萬物,故曰:『無名天地之始,有名萬物之母。』(一章)又曰:『道常無名。』(三十二章)無名卽是「無」,「無」實爲宇宙之眞相,爲老子政治哲學之基本。

老子既重無名,認定文物制度足以根本推翻「無名之樸」的混沌世界,往往皆是以生相反之結果。故曰『天下多忌諱而民彌貧,民多利器國家滋昏,人多伎巧奇物滋起,法令滋彰,盜賊多有』。(五十七章)法令本所以防盜賊,然法令滋彰,盜賊反而多有。是以老子主張「道化自然」,欲以「無名之樸」鎭壓人欲,使萬物自化,智欲自消,天下自定。故老子曰:『道常無爲,而無不爲。侯王若

能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎭之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。』（三十七章）又曰：『民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。』凡此皆老子尊尙「無名樸」之用意也。故聖人之治天下，注重取消一切致亂之源，法令仁義，皆排除之；以無爲爲之，以不治治之；無爲反無不爲，不治反無不治也。誠所謂：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸』者，卽此之謂也。可知老子主無爲政治，將一切文物制度，根本推翻，使天地萬物，復歸於「無」之境界。

老子生當兵禍戰亂之世，復處於貧富不均，所謂「損不足以奉有餘」之時代，故其政治思想，完全是對當時政治與社會情狀所生之一種反響。因此，老子之政治學說，不受當時政治與社會之拘束，而產生一種空想的消極的政治學說。老子對於當時政治之評判，其言曰：『民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。』又曰：『民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而爲奇者，吾得而殺之，孰敢？』『天之道，損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘。』凡此皆老子針對當時政治及社會情況而發。故老子之政治學說，

首在反對有爲的政治，主張無爲的政治。老子之言曰：『爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲矣。故取天下，常以無事，及其有事，不足以取天下』。（四十八章）此卽無爲而無不爲之原理也。能「無爲」，卽能「無不爲」，「有爲」，反「不足以治天下」。蓋老子政治哲學之目的，全在「求清亂源」，以爲人主若能守靜無爲，天下自然無事，臻於太平。故用無爲手段，可達平治目的，名雖無爲，實則大有可爲。故曰：『無爲而無不爲』。否則好大喜功，「爲者敗之，執者失之」，變亂相尋，禍患無已，此卽所謂「有事不足以治天下」也。故文子精誠篇曰：『老子曰「夫水濁者魚噞。政苛者民亂。上多欲，卽下多詐。上煩擾，卽下不足，上多求，卽下交爭。不治之於本而救之於末。無以異鑿渠而止水，抱薪而救火。聖人事省而治，求寡而贍，不施而仁，不言而信，不求而得，不爲而成。」』「有爲」以求治無異「鑿渠止水」。故老子認定「事省自治」爲最正當之辦法。且也欲反亂爲治，必須任其自然，始能由「無爲」而致平治。老子曰：『將取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。故物或行、或隨、或噓、或吹、或強、或羸、或載、或隳。」是以聖人去甚、去奢、去泰。』（二十九章）此卽「物之不齊物之情也。」所謂「去甚、去奢、去泰」卽是「不可有爲，任

其自然」之意。

其次，老子生當周衰之際，諸侯兼併，戰伐四起，目擊兵禍，因興非戰之論。老子認定：『佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。』（三十一章）又曰：『以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。』（三十章）老子此種反對用兵之主張，乃基其知止不爭之倫理思想而來。老子以爲爲人之道，貴知止，貴不爭。故曰：『知足不辱，知止不殆，可以長久。』（四十四章）『罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足。』（四十六章）故「可欲」「不知足」「欲得」三者爲產生戰爭之根源也。老子既痛恨戰爭，主張永遠和平，祇有去兵。故老子止兵之術，在以「柔弱勝剛強」而以水爲喻。其言曰：『天下柔弱莫過於水，而攻堅勝者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。』（七十八章）且曰：『樂殺人者不可以得志於天下。』（三十一章）又曰：『以無事取天下。』是言戰爭之無益於取天下也。

老子學說又主尙儉，老子曰：『我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先……儉

故能廣。』（六十七章）蓋老子鑒於當時之人慾難塡，內有食稅之重，外有侵奪之禍，所謂「損不足以奉有餘，」貧富懸殊，苦樂不均，故老子主節儉，其目的則在社會上生活歸於平等，使無過不及之弊。故曰：『天之道其猶張弓乎！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者與之。』（七十七章）老子主張除衣食爲人類萬不可少者之外，其餘一切奢侈生活，皆所排斥。老子曰：『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。』（十二章）可知老子對於人類不可缺之根本生活（如衣、食等）則求其滿足；對於人類可有有無之奢侈生活（如五色、五音、馳騁田獵，難得之貨等）則主張破除。獨舉「不爲目」者，乃舉其一以渾言統括各種之奢侈生活也。至於儉之有利，老子更言之甚詳。老子曰：『治人事天莫若嗇，夫唯嗇，是謂早服，早服之謂重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極可以有國，有國之母，可以長久，是謂深根固柢長生久視之道。』（五十九章）可知老子之主儉，較各家爲甚。

老子更反對智慧，以爲智識本身即爲「欲」之對象，蓋智慧可使吾人多知「欲」之對象，因而使吾人「不知足」；且智慧又能助吾人努力以得欲之對象，因而使吾人「不知止」，所謂「爲

學日衰」也。故曰：「知慧出，有大僞。」（十八章）又曰：「民之難治以其智多，故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福。」（六十五章）老子主張尙儉求生活平等，而去智以求知識平等，而以愚爲本位。老子認定天地間罪惡，皆由知識而來，故曰：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」（十九章）老子理想之百姓，完全混混沌沌，無知無欲，愚昧至極，必至無爲非作惡之能力而後已。誠如老子所想像者。其言曰：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儽儽兮若無所歸，衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏，俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」（二十章）老子此種形容，在欲使天下人皆如此，故曰：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」（六十五章）不以「智」治國者，卽欲以「愚」民也。

綜合言之，老子之政治學說，以「無」爲其思想之根本，而無爲、非戰、尙儉、去智四者，實爲其學說之骨幹。老子所理想中之未來世界，不僅無國家，抑且無社會。故老子理想國家，以清靜無爲爲極治之方。反對「以正治國，以奇用兵」，故不承認「政權」與「武力」之存在。老子理想之政治，乃

無政權無兵權之清靜無爲的政治。老子曾具體敍述其理想中之社會，其言曰：「小國寡民，使有什伯人之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。」（八十章）此則老子理想之社會，完全對上古淳樸生活之一種蘄向，蓋基於老子復歸自然之旨，以「見素抱樸，少私寡欲」爲教，道家哲學之根本也。

參考書擧要

（一）漢書藝文志、史記老子列傳
（二）孟子公孫丑、萬章
（三）老子道德經（四部備要）
（四）文子精誠篇、自然篇

第二節 莊子之政治思想

莊子名周，宋之蒙人，嘗為蒙漆園吏，與梁惠王齊宣王同時。（老莊申韓列傳）漢書藝文志謂莊子書有五十二篇，今存者僅三十三篇。共分內篇七，外篇十五，雜篇十一。其中內篇七篇為莊子原作；外篇雜篇多為其徒假託。莊子政治思想，原本於老子，然思想宏渺，進而為超政治之論，故不能如老子學說之富於政理。莊子哲學之基本概念，在推演老子之思想，而為一種齊物主義，且發揮老子之無名主義，而組成道家有系統之「自然主義」的哲學。莊子之宇宙觀，認宇宙非由神所創，萬物生於自然。秋水篇曰：『萬物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。』又天運篇曰：『天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事而推行是？意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？』可知萬物之生死變化，全無一定主宰。故曰：『已而不知其然謂之道。』（齊物篇）『道不可聞。』（知北遊）又在宥篇曰：『至道之精，窈窈冥冥，至道之極，昏昏默默。』所謂「道」者乃萬古不息之萬物變化，宇宙無不變化之物，故「道」無所不及。所謂『天地與我並生，萬物與我為一。』（齊物篇）天地與

我并生者所以明無終無始，非有非無；萬物與我爲一者，所以明非小非大，無夭無壽，各盡自得之妙，互參平等之化，此爲宇宙之眞象。較老子之無爲觀念更進一層。

莊子齊物之論，所以闡平等之義者也。其立言之旨，「在於道未始有封，言未始有常。」無封無畛，物之性也。『莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也；俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與。』此物我平等也。平等之義，非齊不平而爲平，復其本性之恆然而已。故『是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非；果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。』此是非平等之說也。『其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與無毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。』此成毀齊一之說也。『天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭；天地與我並生，而萬物與我爲一。』此大小壽夭物我之說也。『民食芻豢，麋鹿食薦，蝍蛆甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猨猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游，毛嬙姬麗，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？』此則美惡平等之說也。又秋水篇曰：『以道觀之，物無貴賤。』此莊子齊物之

旨。而平等之眞義，莊子於駢拇篇中言之甚詳，其言曰：「彼正正者，不失其性命之情，故合者不爲駢，而枝者不爲跂，長者不爲有餘，短者不爲不足，是故鳧脛雖短，續之則憂，鶴脛雖長，斷之則悲，故性長非所短，性短非所續，無所去憂也。」

莊子之政治哲學，根原於無爲而本於自然，此出於老子之思想也。莊子齊物達觀，在諸子中最爲創作，然其所謂「萬物無成與毀，道通爲一。」乃本於老子「天下皆知美之爲美斯惡矣，天下皆知善之爲善，斯不善矣。」等語而來。老子主張無名，故成毀美惡，皆無所用其區別。莊子對於國家政治，與老子之主張相同，主張極端放任，政府僅爲虛器。老子曰：「功成名遂，百姓皆謂我自然。」莊子亦根據老子之無爲主義，自然主義，認定自然界之秩然有序，莫不原於天地之無爲；天地無爲而任物之自然，故萬物莫不自得，此宇宙所以秩然有序，亘萬古而不滅也。故曰：「天無爲以之清，地無爲以之寧。」（至樂篇）又曰：「天地雖大，其化均也，萬物雖多，其治一也。」（天地篇）天道無爲，人道亦然；故莊子主張個性發展，順其自然，則人皆各得盡其性分，而天下安矣。法天道之自然，尙無爲以致治，此莊子政治思想之中心也。

其次，老子反對聖智，否認固有社會之存在。所謂「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」莊子主張尤爲激烈。胠篋篇中，更明白而宣告之曰：「聖人不死，大盜不止，雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。……彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯。……故絕聖棄知，大盜乃止。」又曰：「及至聖人，蹩躠爲仁，踶跂爲義，而天下始疑矣。澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。」（馬蹄篇）胠篋篇並舉田成子爲例證，以政府爲盜賊，而知識階級爲盜賊之護符。其言曰：「田成子一旦殺齊君而盜其國，所盜者豈獨其國耶？並與其聖知之法而盜之，故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安，小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國，則是不乃竊齊國並與其聖知之法以守其盜賊之身乎。」故莊子胠篋篇反對聖智，否認政府，實爲最徹底的思想之表現也。

老子理想中之政治社會爲「小國寡民」，莊子亦有相同之理想，而以退至原人時代爲其最終之理想政治。莊子之言曰：「子獨不聞夫至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏當是時也。民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來，若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵，曰：某所有賢者，贏糧而趨之。則內棄其親，而外去其主之事，

足跡接乎諸侯之竟，車軌結乎千里之外，則是上好知之過也。」此則莊子所假想之原人時代，直遡至軒轅、伏羲以上，一無知識無政府之原始的理想社會也。

莊子於馬蹄篇中發揮其政治思想，至為詳盡。其言曰：「馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒。齕草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之雒之，連之以羈馽，編之以阜棧，馬之死者十二三矣。飢之渴之，馳之驟之，整之齊之，前有橛飾之患，而後有鞭筴之威，而馬之死者已過半矣。陶者曰：「我善治埴，圓者中規，方者中矩。」匠人曰：「我善治木，曲者中鉤，直者應繩。」夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉。然且世世稱之曰伯樂善治馬，而陶匠善治埴木，此亦治天下者之過也。吾意善治天下者不然，彼民有常性：——織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行塡塡，其視顚顚，當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物羣生，連屬其鄉，禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎無知，其德不離，同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。及至聖人，蹩躠為仁，踶跂為義，而天下始疑矣。澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊？白玉不

毀，孰爲珪璋。道德不廢，安取仁義。性情不離，安用禮樂。五色不亂，孰爲文采。五聲不亂，孰應六律。夫殘樸以爲器，工匠之罪也。毀道德以爲仁義，聖人之過也。……夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之。含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至聖人屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心；而民乃始踶跂好知，爭歸於利，而不可止也。此亦聖人之過也。」此篇以治馬、治埴、治木喻教人治人，失其個性，違反自然。治之者逞一己之智能束縛萬民，馳之驟之，整之齊之，猶伯樂治馬，燒之剔之，刻之雒之也。而莊子則易之以任馬之性，使駑驥各適其遲疾之分，此自然之治也。故反對法律而主張絕對的自由平等。羅素（B. Russel）所著到自由之路引馬蹄篇，謂爲無治之先聲。蓋老莊同一稱頌甘食美衣、老死不相往來之遠古世界者，乃同以「見素抱樸，少私寡欲」爲其政治哲學之極則也。

參考書舉要

（一）史記莊子列傳
（二）漢書藝文志
（三）莊子（四部備要）
（四）王先謙莊子集解

(五)章炳麟：齊物論釋

第三節　楊朱之政治思想

楊子名朱，衛人。其年代頗多異辭。莊子應帝王及寓言篇中稱陽子居學於老子。陽居似卽楊朱。呂氏春秋亦稱：「陽生貴己。」依此楊朱似與孔子同時。又據孟子曰：「楊朱墨翟之言，盈天下，天下之言，不歸於楊，則歸於墨。」（滕文公下）則楊朱一派學說，已能與儒墨二家三分中國。可見戰國時代楊朱學者之衆多。孟子不言老聃墨翟而言楊朱墨翟者，亦知此時楊朱學說，已代老子學說而興起。楊朱必生於孟軻之前。楊朱學說，脫原老子。承道家之學而後自成一宗者也。楊子未著書傳世，列子楊朱篇雖係後人僞託，而所記楊朱言行，有孟子作旁證，大體似可憑信。

楊子唱爲我主義，孟子稱其「拔一毛利天下不爲。」（滕文公篇）列子楊朱篇亦曰：「楊朱曰：伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕；大禹不以一身自利，一體偏枯，古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」又曰：「有生之最靈者人也。人

者爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑。必將資物以為養，性任智而不恃力。故智之所貴，存我為貴；力之所賤，侵物為賤。」此為楊子所持極端之為我主義。一面貴存我，一面又賤侵物。一面主張損一毫利天下不與，一面又主張悉天下奉一身不取；故不得謂為損人利己主義，然又與墨子之兼愛主義有別。

楊子為我主義所持之理由，認定天下之所以亂，皆由於爭。無爭不顯其為我；不為我無所用其爭。無人不爭，故無人不為我。人之為我，乃因生理上之要求與生性之需要，故人之為我，乃為不可避免之事實。若欲阻止為我，必然激而至於潰決。由是言之，天下之亂，因人之為我，遭受阻抑所致。若使此種人類本性，不遭遏抑，得隨其為我，則亂自無由生。楊子看透此點，以為與其逆性而致亂，勿寧順性而圖安。因是主張為我，為我卽是順性，順性卽能平天下。故曰：「人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

楊子之政治思想，既建立於其為我主義的理論基礎之上；則成為極端的個人主義，一切皆以個人之利益為轉移，要求樹立以個人為中心之社會秩序。楊朱篇有託為子產之兄弟與子產談治

道之一段曰：「夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。以若之治外，其法可暫行於一國，未合於人心，以我之治內可推之天下，君臣之道息矣。」其意着重於自治，人人若能實行自治，天下不期治而自治。其政治理論中心之所在，乃在「人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣，」之個人主義的政治論。老子主「無名，」楊朱之「名實論」較老子更爲澈底。故曰：「名無實，實無名。名者僞而已矣。」「實者固非名之所與也。」（楊朱篇）又曰：「生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼、畏人、畏威、畏刑，此之謂遁人也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不委勢，何羨位？不貪富，何羨活？此之謂順民也。」楊子更趨極端，祇承認個體之事物（實），不認全稱之「名。」凡一切之「名，」皆可根本取消；故一切名器禮文，皆爲人造之虛文，祇有個人之重要，輕視人倫之關係，仍一本其極端的個人主義而出發也。

參考書舉要

（一）莊子應帝王、山木、寓言等篇

（二）列子楊朱篇

（三）孟子滕文公下盡心下

（四）韓非子說林上下

第四節 陳仲許行之政治思想

道家學說，有類於近代之無政府主義，而陳仲可謂爲極端的個人主義的無政府主義者，至許行則爲古代空想的社會主義者。陳仲亦稱田仲，孟子同時人。據荀子非十二子篇所述：「忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲、史鰌也。」荀子以之與史鰌並稱，列爲十二子之一。史鰌卽孔子所稱之史魚。又據戰國策趙威后問齊使云「於陵仲子尚存乎？是其爲人也上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者。何爲至今不殺耶？」凡此可知陳仲之學說在當時頗有勢力。其學說在孟子滕文公下章中有較詳之記述。據孟子所載云：「仲子，齊之世家也。兄戴蓋祿萬鍾，以兄之祿爲不義之祿而不食也；以兄之室爲不義之室而不居也，避兄離母，處於於陵。他日歸，則有饋其兄生鵝者，已頻顣曰：「惡用

是鶂鶂者爲哉！」他日其母殺是鵝也，與之食之。其兄自外至，曰：「是鶂鶂之肉也，出而哇之。……居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，螬食實者過半矣，匍匐往將食之，三咽，然後耳有聞，目有見。……彼身織屨，妻辟纑，以易之也。」由此可知陳仲主張捨棄一切物質享樂，而自以勞動所得交換生活資源，將物質生活剋減至最低限度，以求有所養也，即一切物質的享樂，應爲精神的安逸而犧牲，此與楊朱一派相反，但其爲極端的個人主義則一也。

許行，楚人，與孟子同時，創爲君臣並耕之說，爲古代最富於社會主義思想之哲學家。漢書藝文志將此派列爲五流之一，號爲農家。且評之曰：『以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，誖上下之序。』惟漢書藝文志所載農家之書，今已不傳，僅能於孟子滕文公上章中，可以窺見許子之學說焉。據孟子云：『有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。」文公與之處。其徒數十人，皆衣褐、捆屨、織席以爲食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也，願爲聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君，則誠賢君也；雖然未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治；今也，滕有倉廩府

庫，則是厲民而以自養也，惡得賢。』由此可見許子不僅爲一思想家，且爲其理論之實行者。至其學說大略之輪廓，依據孟子所言，約述如左：

一　許子見當時之君主卿相，皆驕奢淫佚，不勞而獲福利，故主張「賢者與民並耕而食，饔飧而治。」以矯其弊，乃以己身爲之標準，以平等爲其根本原則。孟子則自分業之原則上觀察，以駁斥其說曰：『然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事；且一人之身，而百工之所爲備。如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。』其實，孟子之言，自屬誤解。許行蓋並未反對社會之分業，如陳相亦云：『百工之事，固不可耕且爲也。』

二　許行學說主要者在主張互助之社會政策，因此對物價均一，力言其重要。所謂：『從許行之道，則市賈不貳，國中無僞；雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若。麻縷絲絮輕重同，則賈相若。五穀多寡同，則賈相若。屨大小同，則賈相若。』孟子乃駁之曰：『夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈爲之哉。從許子之道，相率

而爲僞者也惡能治國家』實則許子之意在齊一物價，所謂「齊物主義」其理論本出老子所謂「不貴難得之貨使人不爲盜」此蓋欲以物觀之準則，以改變人類貴帛賤布之心理，以求躋於人類之平等也。

三、許行又以實現互助之農村生活爲理想，各以勞動所得，以交換團體所需要之事物，自無剝削者與被剝削者階級之對峙，以建立一平等之社會。所謂「各盡所能，各取所需」與此若合符節。故曰「並耕而食，饔飧而治」班固漢書藝文志亦曰：『以爲無所事聖王，欲使君臣並耕。』此爲許行互助的農民生活之理想也。

參考書舉要

(一)漢書藝文志

(二)荀子非十二子篇

(三)孟子滕文公上下

(四)梁啓超先秦政治思想史

第三章　儒家之政治思想

第一節　孔子之政治思想

說文：「儒、柔也，術士之稱。」儒爲術士，卽通習六藝之士。周禮：「儒以道得民。」鄭注：「儒、諸侯「保氏」有六藝以教民者。」六藝卽禮、樂、射、御、書、數。所謂儒者卽以六藝教人者，亦卽研究六藝之人。故在孔子以前「儒」之一辭，乃學者之通稱。自孔子以後，學者以孔子爲儒家正宗，而所謂「儒家」者，遂爲宗師孔子學說者之專稱。孟子所謂：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」漢書藝文志列爲九流之一，以儒相對於其他各家而言。認「儒家者流，出於司徒之官。」又曰：「儒家者流，游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯、舜，憲章文、武，宗師仲尼，以重其言，於道最爲高。」此語對於儒家之解釋，至爲明確。儒家學說肇始於堯、舜，而大成於孔子。堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子歷來稱爲道統相

傳。誠如韓昌黎所謂：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公，傳之孔子。」（原道篇）由此可知儒家學說之淵源。

孔子為儒家正宗，後世儒家，亦均師法孔子，故孔子學說，實為儒家之中心理論。孔子生當春秋之際，（周靈王二十一年西曆紀元前五五一年。）其先宋人，至防叔始遷魯，生於魯昌平鄉陬邑。時正中國社會與政治發生大變動之時，上承成周之治，下啓戰國之亂，孔子適生於此時，以尊王賤霸為主旨，以回復周制為理想。當時社會在貴族政治將衰未滅之時，孔子生於貴族社會環境之中，雖因其聰明才智，於思想上有新的開拓，但終以時代與環境之限制，未能脫除古代貴族社會之傳統思想。因此孔子與老子之政治論不同，老子力倡反封建之論；而孔子則對於中國古代傳統之思想與道德，力求保存，而其目的反在擴大封建思想，維繫封建制度。孔子以為一切聲名文物，乃為民族發展之過程，不容廢棄。故曰：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」又曰：「周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」凡一切制度，祇要損益得宜，去奢去甚，自不必根本推翻。是以孟子稱之曰：「守先王之道，以待後之學者。」孔子亦自謂：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭！」蓋孔

子實承受中國民族之傳統思想，而集其大成者也。

孔子對於千古學術上之最大貢獻，即爲刪定六經，其本原皆出於古，而孔子刪定之，筆削去取，皆有深義。蓋漢族古代竹皮木片之記錄，當早已散佚，無復存在；而雜駁多量之古代記錄，得孔子系統之編成傳之後世，其功尤偉。所謂六經，即易、書、詩、禮、樂、春秋，孔子之思想學說，雖無直接著述作系統之表現，但在六經刪定中可以窺見孔子對於政治社會之理想。至論語則爲孔子歿後門人弟子集成之言行錄，其中可以表現孔子對於個人修養道德之理想。茲於敍述孔子政治思想之前，將各書作一簡明之輪廓：

一、易　包犧始畫八卦，因而重之爲六十四卦。文王作卦辭，周公作爻辭。史記孔子世家稱：「孔子晚而喜易序、彖、繫、象、說卦、文言」是爲十翼，以授魯商瞿子木，凡易十二篇。但十翼自宋以來，即有辨其一部分非孔子所作。如歐陽修所著易童子問辨繫辭文言說卦序卦雜卦等非孔子之作。而葉適著記學習言，其第四卷專辨繫辭與彖象之不合，斷定繫辭以下，非孔子之作。而梁任公則認定「現存的易經，除卦辭爻辭爲孔子以前舊本外，其他皆孔子所作。」（飲冰室專集孔子篇）近人

胡適亦謂：「孔子學說的一切根本，依我看來，都在一部易經。」（中國哲學史大綱七七—七八頁）吾人以爲易雖爲古代學者雜取衆說而成，但經孔子整理之後，已構成孔子思想之系統，而爲其哲學的本體。

二、書　記載「二帝」「三王」之政治事蹟。隋書經籍志云：「書之所興，蓋與文字俱起，孔子觀書周室，得虞、夏、商、周之典，删其善者爲百篇。」書緯云：「孔子得黃帝玄孫帝魁之書，迄於秦穆公凡二千二百四十篇，爲尚書，斷遠取近，定其可爲世法者百二十篇爲簡書。」是書之篇數，原極浩繁，經孔子編次之後，典謨訓誥誓命之文，凡百篇，而爲之序。及遭秦火，書遂亡失。漢初伏生僅傳二十九篇，爲今文尚書。武帝末孔安國得孔壁古文尚書，較今文多十六篇。故尚書若不經孔子之删定，則古代雜然之記錄，必難傳之後世；且孔子删書必有其本意，誠如元許謙之言曰：「孔子於春秋，嚴其褒貶，使人知所懼；於書獨存其善，使人知所法。」蓋所謂「獨存其善」者，即在明仁君治民之標準，以立賢臣事君之模範。三代中暴君逆臣如桀、紂、后羿等，其言與行，左右史官必有記錄，顧尚書無有記載者，足以證明孔子所删，必與人君治民，人臣事君之道，有所不合，不足爲後世法也。

三、詩　史記稱古者詩三千餘篇，孔子去其重，取可施於禮義；上採契、后稷，中述殷、周之盛，至幽

厲之缺，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音，凡三百十一篇。孔子删詩之目的，在以詩爲教，故論語云：「小子何莫學夫詩。」「不學詩，無以言。」在當時王綱失墜之亂世中，孔子欲采詩觀風以立教。

四、禮　卽儀禮十七篇，皆論儀注，內中未必有孔子手筆。

五、樂　自黃帝下至三代，樂各有名。孔子曰：「安上治民，莫善於禮。移風易俗，莫善於樂。二者相與並行。」周衰俱壞，孔子自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所。蓋從前之詩，或不盡可歌，自孔子譜詩入樂，於是三百篇無有不可歌者。

六、春秋　卽魯之史記，成於魯史官，孔子從而筆削修訂。孟子論春秋之旨曰：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。」又曰：「其文則史，其事則齊桓、晉文，其義則孔子自謂竊取。」史記敍孔子云：「乃因史記作春秋，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公，據魯，親周，故殷，運之三代，約其文辭而指博……筆則筆，削則削，子夏之徒，不能贊一辭，弟子受春秋，孔子曰：「後世知丘者以春秋，罪丘者亦以春秋。」」當時王綱既失墜，大道不行，孔子乃取魯之舊史，考其眞僞，志其典禮，上遵周公遺制，下明將來之法，欲藉春秋，以糾失諸侯之失，存王道，正褒貶，以爲

鑒戒。故孟子云：『孔子成春秋而亂臣賊子懼。』春秋底本仍因魯史，但孔子政治理想表現最爲豐富。

六經而外，尙有論語一書，爲孔子人生哲學理想最多表現者。此書係孔子應答弟子時人，及弟子相與言，而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，孔子旣卒門人相與輯而論纂，故謂之「論語」，凡二十篇。

孔子政治思想之全部出發點，根源於其人生哲學。孔子學說向以闡明人類現世生活之理法爲中心，故於我國民族之影響獨大。我國自始卽是政治與倫理相結合，倫理常爲政治之原動力。所謂「天下之本在國，國之本在家。」此則完全着重於家族之倫理。儒家政論之全部，皆以倫理爲出發點，故其影響所及，我民族固有之精神，幾全凝結於倫理。儒家人生哲學，又全以「仁」爲中心。孔子言「仁」，幾無所不包，若廣義地解釋，凡宇宙政教之千類萬彙，皆可入其範疇；其本體包括多方面，凡政治宗教等離此則均失其存在。故孔子之所謂「仁」，乃統攝諸德，完成人格之名。孟子曰：『仁也者，人也，謂能行仁恩者也。』中庸記曰：『仁者，人也。』此言「仁」之概念與「人」之概念相函。

換言之，所謂「仁」者，即人格之表徵也。儒家言「仁」與墨家不同，但其終極理想，實爲一種完滿的世界，則均相同。墨家主「兼愛」其全部精神在「兼相愛」社會之理想。儒家之「仁」，有等差，仁愛之心，必須以吾身爲中心，然後由親而疏，由漸及遠。誠如孟子所謂：「仁者以其所愛，及其所不愛」而其最終理想，即在企圖人人能擴大其仁愛之心，以至於極量完成所謂大同之世。由是言之，孔子所謂「仁」之眞義，簡單的解釋，即是一種同情心。所謂仁愛即爲此種同情心之表現。因爲「仁」之中心點爲慈愛，故「仁」爲一切倫理之根本，作成我民族之美德。

其次，孔子之人生哲學，又是由「孝」擴大及於「忠」，由「忠」，達到圓滿地位之「仁」的世界。本來孔子之所謂「忠」，「孝」原認爲人類結合之根本要素。孔子之本意，以「孝」爲倫理實驗之初步，冀由直接血統關係，推廣及於間接血統關係，更逐漸而普及於全體。故「孝」可謂爲「仁」之起點，而「忠」便是「仁」之過渡。孔子此種「忠」「孝」之倫理思想，實由於我國固有之思想與制度而來。在古代社會中初民之倫理與政治之結合，所賴以維繫者爲血統關係，而血統關係所賴以維繫者，則全在人類倫理的天性，孔子之所謂「孝」，即求表現此種倫理之天性。故

孝經曰：『孝，德之本，教之所由生也。』至於「忠」即是「盡己」之意。但「忠」爲「孝」之擴大故必須以「孝」爲基礎。蓋能「孝」者，始知血統關係之重要，方能爲人類而努力。故孔子曰：『孝慈則忠』可知「忠」之眞義，即是盡己力以努力社會之意。

由孔子之倫理思想，可知儒家之政治哲學乃由其基本的倫理觀念產生而出，其本根實導源於我民族倫理與政治結合之習性而來。孔子之政治思想可分實際政治與理想政治兩方面言之。在實際政治方面，又可以分政治原理與政治政策兩部分。孔子關於政治原理之觀察，基於其自然法論的宇宙觀。孔子致力於易經，而從自然現象中發現種種原則，認定此種種自然原則，爲不可變易之法則。故繫辭上篇云：『是故天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象見吉凶，聖人象之，河出圖，洛出書，聖人則之。』又大學曰：『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。』故「致知格物」實爲孔子宇宙論之中心。於以見自然法之研究，乃儒家道德及政治之出發點。古代聖人觀察自然界之現象，於其間發見秩序與調和；而此秩序與調和，係由變化而成立。故

曰：「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月。」（易繫辭上篇）由此而論，則自然界之法則與道德政治之法則，其起原同出於天。」中庸所謂：「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（二十二章）此即言道德律人類性，自然律以及天地萬有之精神，皆同出於天。是故政治之起原與進化，皆由此自然法則的眼光推衍而出。易繫辭下篇曰：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後禮義上下有所措。」此段將政治發生之徑路，加以進化的敍述，尤爲明確。

其次，孔子曾爲「政」字下一定義曰：「政者，正也。」（顏淵）政之用義，即在「正人之不正」。蓋不正即不能爲政，在上者務須先正其身，故孔子曰：「其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。」（子路）「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（子路）但如何始得謂之政？依孔子之主張，即用「平天下絜矩之道。」孔子之言曰：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前，所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之

道。」（大學）此種所謂「絜矩」者，純爲平等對待之關係而始成立，故政治決無片面之權利義務，且須人人共絜此矩各絜此矩，由是可知政治乃天下之政治非一人之政治也。是故孔子之政治觀，可以教養兩字概括之。蓋非有健全之人民則不能有健全之政治。中庸所謂「人道敏政」（哀公問第十九章）者，卽謂人類賦有政治之天性，有人始有政治。故其言政治也惟務養成多數人之政治道德，政治能力及政治習慣。

根據孔子之人性的政治觀，則其對於政治政策之主張，可歸納爲下列之三項：

一、正名　正名主義爲孔子學說之中心問題。孔子以爲人類之一切文物制度禮法，乃起於種種「象」。所謂「象」在實際上，卽是名號名字，故孔子之政治政策，主張「正名」。蓋當時世衰道微，諸侯放恣處士橫議，正「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」之時代，孔子欲改造當時之政治，以「正名」爲第一要着。正名所以定分，使天子、諸侯、大夫、陪臣、庶人各能循名以責實，素位而行事，此實爲孔子在當時維繫宗周制度之根本辦法。故子路問：「衛君待子而爲政，子將奚先？」孔子對曰：「必也正名乎？」（子路）正名皆在尊重名分，乃爲施政之根本。孔子解釋正名之理由曰：「名

不正，則言不順，言不順則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。」（子路）孔子以為名分果正，則禮樂自興，禮樂旣興，則天下自治。故孔子主張「君君，臣臣，父父，子子。」使為君臣父子者，均能各守名分，不相侵犯，則社會之秩序，乃能確立。

在此種正名主義之下，孔子以為名之不正，皆自上始，主張施政之原則，在於以上正下。孔子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何。」「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（子路）季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者正也，子帥以正，孰敢不正。」（顏淵）此種以上正下之正名主義推行結果，必然「尊王賤霸，以加大天子之威權。孔子乃有尊王忠君之說。論語季氏篇所載，最為明暢，其言曰：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。蓋十世希不失矣。自大夫出，蓋五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。」孔子作春秋可視為正名主義之結晶。蓋孔子因主張正名，而作春秋，將春秋及其他古史官之種種書法，歸納為「正名」二字，此則將春秋而加以理論化者也。孟子稱孔子修春秋之動機，至為明確，其言曰：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼而作春秋。」孔子在以大義名分修春

秋。所謂「一字寓褒貶，」意味極爲深長。董子春秋繁露有深察名號篇專闡此理，曰：「春秋辨物之理以正其名，名物如其眞，不失秋毫之末。故名貫石則後其五，言退鷁則先其六，聖人之謹於正名如此。君子於其言，無所苟而已矣。」

二、爲政以德　孔子主正名，以救時弊，而正名須自上始。故在上者必有高尙之道德與品性，始能使百姓順服。所謂「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」（爲政）即孔子說明爲政者有德之重要，能感化人心，使人民如衆星之共北正。如孟子所說：「以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也。」蓋正名是立公共之標準；德治則樹社會之模範。孔子以爲天下治平之基本在於人君之一身，由修身而齊家，由治身而平天下，先求正己修德，以立政治之基礎。如居上位者，不能以德引導人民，只知以力服人，決不能得到預期之結果；反而使人心更加惡化，社會將愈形混亂。故孔子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（爲政）又曰：「夫民教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遯心。」（禮記緇衣）可知孔子不主張以嚴刑峻罰強制人民服從，而是用道德的感化，使人民心悅誠服，遵守國法。即是將

執政者自己之仁德推及於一般之人民，使舉國上下，咸能同心協力，共同建設有道的國家。

孔子此種「爲政以德」之主張，其出發點則在人治主義，以爲有聖君賢相在位，可以使人民潛移默化。誠如大學所云：『上老老，而民興孝。上長長，而民興弟。上恤孤，而民不倍。』又論語曰：『上好禮，則民莫敢不敬。上好義，則民莫敢不服。上好信，則民莫敢不用情。』是故依孔子之德治主義，祇須有聖賢在上位便可以移易天下。孔子之道德政治，實卽哲人政治也。大學曰：『爲人君止於仁。』又曰：『堯、舜帥天下以仁而民從之。』堯舜時代所以爲黃金時代者，實由於當時之君主大臣，悉聰明睿知，備有哲人之資格。由是以言，則政治命脈，殆專繫於君主一人之身，因之『君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。』（孟子）甚且謂：『惟仁者宜在高位。不仁者而在高位，是播其惡於衆也。』（孟子）此種人治主義推而至極之結果，其弊在『其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。』（中庸）此言至堪玩味也。

三、禮治　道德政治與哲人政治既專以一聖君賢相之存沒爲興替，孔子更進而以「禮」爲爲政之本。孔子禮治之目的，卽在養成人民之合理的習慣，正如孟子所謂「民日遷而不知爲之者」

於其不知不覺之中，已走上「禮」之途徑。孔子曰：「能以禮讓爲國，何有？不能以禮讓爲國，如禮何！」（論語里仁）又曰：「上好禮，則民易使也。」（論語憲問篇）皆係說明以禮治國之效驗，極爲顯著者也。孔子主張禮治，以爲達到德治目的之工具，用以代替法治，故曰「安上治民，莫善於禮」（孝經）禮記祭統篇曰：「凡治人之道，莫急於禮。」當時周室衰微，天下大亂，孔子欲回復周之禮文，遂欲以禮而經綸天下。以「禮」爲基礎，更從而向上樹立「道德仁義」之道。論語中孔子所謂「克己復禮爲仁」「禮以行之」「齊之以禮」「以禮讓爲國」「動之不以禮，未善也」「恭而無禮則勞，愼而無禮則葸」等語句，皆認「禮」爲正己、修身、齊家、治國之大經大法，有節制一切行動之大用。故有子引申其意而言曰：「禮之用，和爲貴；……有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」孟子亦曰：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。……禮之實，節文斯二者是也。」由此可知孔子之所謂禮，非指繁文縟節，乃係社會中秩序之所由定。司馬光釋「禮」之義甚佳，其言曰：「天子之職，莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公侯卿大夫是也。夫以四海之廣，兆民之衆，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非禮爲之

紀綱哉？』故禮治之主要精神，在軌範個人之行為與安定社會之秩序。本來社會初期之統制力，僅具有禮之形體，法則為一種潛勢之狀態，而被包含於禮之外貌之中，尚未至有獨立之存在。故社會之統制，先由禮治進於法治，而其規範則由禮儀而進於法規，此為法律進化之通象。我國自受孔子此種禮治主義之影響，歷代君相師儒莫不以禮為主。凡人事洪纖，國政興革，皆一繩之以禮，而所謂法者若不過輔禮之所不及，此我國法制之所以未能有顯著之發展也。

孔子政治思想關於實際政治之學說，既已論述；今當進而敍述孔子之理想政治論。孔子之理想政治，不在於國民衣食之保障與夫國家領土之擴張維護，卻另在於理想生活或道德生活之實現。但孔子並不完全忽視與實際生活有關之政治設施，惟道德生活較諸實際生活之需要，尤為重要。故孔子答子貢之問，曰：『自古皆有死，民無信不立。』（顏淵）蓋若徒供給實際生活之需要，無道德以教化之，則教化無而民信不立，社會因之必無秩序也。因之孔子於食（經濟）兵（軍事）信（道德）之中，必須減去時，主張先去兵，次去食，而將信認為最要。故孔子理想政治之最高目標，實超越於功利之上，且更進一步，認定正因為政治目標超越於功利之上，功利方始得充分成就。可

知孔子理想政治之目的，首在教化，次爲社會政策實施。蓋教化在於確保人民精神上之幸福；而社會政策之實現，則在予人民以物質之幸福。惟因人民物質之需要在於實現社會上分配之正義，故與秩序有關；教化在於涵養人類之理性，故有益於社會秩序之維持。要之教化爲孔子理想政治之重要目的，而以君主之德化爲中心。如尚書所謂：「天生民有欲，無主則亂，惟天生聰明時乂」之說，可知天爲謀社會之秩序而任命君主。君主之存在，不僅應於政治上支配人民，且應於道德上教化之，故天子有教化人民之職能。

孔子晚年之政治理想，有「大同」「小康」二種。大同爲孔子理想政治之極則，若大同之治，不可一朝企及，則必先自小康始。禮讓爲國，小康之極縱，由此可臻於大同之域，故大同與小康，即在「天下爲公」與「天下爲家」之分別。所謂大同之治，即禮記禮運篇所載：

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養；男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏諸己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

禮運大同乃孔子懸想古代大道之行。註疏謂爲五帝之善，指堯舜禪讓之治，以天下爲公。又正義云：「爲公謂揖讓而授聖德，不私傳子孫，卽廢朱均而用舜禹是也。」但孔子此種大同思想，不主張褊狹的國家主義，種族主義，而理想出一種超國家之組織，以全世界爲政治對象，專提倡世界主義，此則爲對於當時封建制度一種革命思想。此種大同主義之政治組織，其出發點在於修身，其終極在於平天下。乃爲人道主義之結晶，大同理想之究極，亦卽用賢以治不肖，用不亂以治亂之眞諦也。

其次，小康，由於三王承統，以天下爲家，故流而爲「小康」之治。禮記禮運篇曰：

「今大道旣隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也；以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常；如有不由此者，在執者去，衆以爲殃，是謂小康。」

孔子思想以大同爲歸，但不廢小康，故孔子言政，皆就小康而言。大同政治旣理想甚高，不易實

現，退而求其次，由小康以進大同，求其能化民成俗，近悅遠來，造成「太平之極」的大同世界。

參考書舉要

(一)漢書藝文志
(二)史記孔子世家
(三)論語何晏集解朱子集註
(四)孟子焦循孟子正義
(五)禮記鄭注孔疏禮記正義
(六)春秋左氏傳公羊傳穀梁傳
(七)梁任公飲冰室專集
(八)胡適中國哲學史大綱
(九)日本渡邊秀方中國哲學史概論
(十)日本五來欣造儒家政治哲學

第二節　孔門諸子之政治思想

據史記仲尼弟子列傳所載：『孔子門人三千，身通六藝者七十二』。韓非子顯學篇云：『自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲梁氏之儒，有孫氏之儒，（卽荀況）有樂正氏之儒』。孔門弟子分爲八派，惟顯學篇記載簡單，僅有各派名目之列舉；而論語所記：有「四科十哲」，卽『德行顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語宰我、子貢；政治冉有、季路；文學子游、子夏。』（先進篇）此則較爲允當。據論語所舉「十哲」之中，除顏淵季路先孔子而死，無學說遺留外，其他爲孔子學說所掩，亦少有出類拔萃之思想。自孔子卒後，孔門或分爲有、曾兩派。曾子注重內省之學，傳授子思大學、中庸兩篇，卽爲此派學說之精華，後來孟子更出於子思之門。有子重形式，言動似孔子，子夏、子游、子張與有子同調，注重外觀之禮樂，禮記多爲此派之記述，後來荀子學說與此派頗有淵源。

孔門弟子，自孔子卒後，能傳孔子思想者不多，大體言之，可以「孝」與「禮」兩大觀念概括之，另有以「仁」爲出發點，推之於天下萬物，以求建設理想的政治。所謂「孝」與「禮」，在孔子生時未能加以周密的說明，自曾子、有子以後，加以闡揚，始成爲中國社會之兩大勢力。而「仁」的

理想政治，則僅於禮運篇中，略見端倪而已。

「孝」本爲中國民族最早之思想，原非由孔、曾所始創。大凡政治組織最初起原於「民族」而在我國古代對於氏族之組織，尤爲精密。故「家」與「國」之關係，非常緊接，其結果便形成一種倫理的政治。在此初民倫理的政治社會中，所賴以維繫者爲血統關係，而血統關係所賴以維繫者，則全在人類倫理的天性，我國所謂「孝」便是此種倫理天性之表現。我國固有之思想與制度，始終以家族爲本位。故大學有「欲治其國者，先齊其家」之語，而在大傳上有「人道親親也，親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，」便是應用人類之天性，以擴大團結之精神。蓋人類莫不親愛其父母，因愛父母而尊父母所從出之祖先；又因祖先而敬及代表祖先之宗子，卒以宗子之關係而聯絡全族。「孝」的觀念，即由此產生，而爲我國固有倫理之主要元素。

孝經係記孔子與曾子問答之書。此書詳論行孝可以齊家治國保身之法，故曰：『孝始於事親，中於事君，終於立身。』明呂忠節序其所著孝經本義謂：『孝經繼春秋而作，蓋堯舜以來，帝王相傳之心法，治天下之大經大本也。此義不明，則天下無學術，學術荒則天下無德教。』可知孝經中所論

之「孝」與古禮中所記載之「孝」義，毫無二致。認定孝爲「天之經也地之義也，民之行也。」孝可謂爲百行之基，所謂「五刑之屬三千，罪莫大於不孝」故人君行之則治國平天下，庶人行之則保身與家，以之仕君則忠，交友則信，孝道在天地之間，幾視爲最有權威之現象，由此而成爲家族中心之倫理思想與政治思想。

本來中國固有之家族本位思想，經周代形成封建制度與宗法制度密切結合，家族中心主義至孔子逐步開展，直至大學與禮記、孝經而演成系統完整之倫理的政治哲學。禮記之理論與孝經相近。故祭義曰：「至孝近於王，至弟近於霸……先王之教因而弗改，所以領天下國家也。」又曰：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；涖官不敬，非孝也；……」故凡在上者應以身作則，教民忠敬；在下者則必「始於事親，中於事君，終於立身，」由孝而作成倫理的政治思想，而達到「以孝治平天下」之目的。

漢書藝文志云：「禮記百三十一篇，七十子後學者所記也。」大學中庸編於禮記內，但與其他諸篇論儀禮制度者全異其性質與內容。因之，劉向於別錄中稱之爲「通論」，謂爲概論儒學之著

作，韓愈則在原道篇中引大學文句以論儒道。司馬光著大學廣義一卷；歷二程至朱子更作補傳，名曰「大學章句」爲儒學入門之書。朱子以大學之「致知格物」，爲與中庸「明善」及孟子之「知性盡心」相當；「誠意正心」則與中庸之「誠心」孟子之「存心養性」相當。蓋欲從思想之脈絡上，以證明此書中孔、曾、孟等思想上之連絡。禮記十之七八，皆述禮之制度。儒家之所謂禮，實包括人類一切道德、倫理、政治等在內；故能遵禮而行，便成完人；以禮爲政治，便能進至國治而天下平。故禮記曲禮篇論之曰：『道德仁義，非禮不成。教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下，父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，涖官行法，非禮威儀不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。』又樂記篇云：『昏姻冠笄，所以別男女也。射鄉食饗，所以正交接也。』仲尼燕居篇云：『射鄉之禮，所以仁鄉黨也。』射義篇云：『燕禮者，所以明君臣之義也。鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。』凡此皆古人制禮之精意也。若循其源則因父子之親而制喪祭；因君臣之義而制聘覲；因男女之別而制冠昏；因長幼之序而制鄉射；因朋友之交而制賓主。所謂忠信，禮之本，無本不立者也。推其極則因喪祭愈以明父子之親；因聘覲愈以明君臣之義；因冠昏愈

以明男女之別；因鄉射愈以明長幼之序，因賓主愈以明朋友之交。故禮中庸曰：『仁者人也。親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。』可知「禮」與儒家之關係，而爲孔門弟子政治論之中心，大學云「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」身如何修，須遵禮而行。其最終之目的，卽禮記禮運篇所理想之「大同」社會。

大學最主要之理論綱目，盡在第一章中，其言曰：『大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而後能得。……古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物；物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。』其中「明明德，親民，止於至善」三者是爲三綱領；而「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」則爲八條目。三綱領之用意，在我爲「明明德」，在人爲「親民」，兩者如兼而有之，則「止於至善」矣。蓋欲實現治國平天下之理想，各人當先以修身爲第一要諦。然修身又必先正其精神，正精神之法，則在致知格物之修鍊工夫上。故治國平天下

之政治的道德，與治身之個人的道德，皆須由致知格物之知識的修養而出發。

吾人試以大學所論作基礎，以敍儒家思想之體系，則「格物致知」乃儒家之宇宙觀。誠意、正心、修身，爲儒家之倫理論；而齊家治國平天下，則儒家政治論之最終目的也。大學所謂「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」，即格物致知在探求宇宙萬物之本末，「事有終始」，即人事之終始，亦即誠意、正心、治平之終始，而其最終目的，則爲治國平天下。故大學曰：「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」總括言之，儒家思想系統，一方面以意、心、身、家、國、天下，爲格致之體，是所致之物；一方面以誠、正、修、齊、治、平爲格致之用，是所致之知。依修、齊、治、平之關係有三種：即（一）個人對家，及家對個人，個人對國，國對個人。個人對世界，世界對個人（二）家對國，國對家，家對世界，世界對家。（三）國對世界，世界對國。凡此三重連帶責任，可謂爲儒家之「社會連帶責任主義。」

中庸爲禮記中之一篇，史記孔子世家云：「子思年六十二，嘗困於宋，作中庸。」爲儒家思想之原理論，全篇綱領，在卷頭第一章中，其辭曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，道也者，不可須

與離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子愼其獨也，喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者天之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」又曰：「天下之達道五，所以行之者三；曰君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇天下之達德也。所以行之者一也。」中庸以誠之道爲根本原理。所謂天道究卽至誠，人之本性，要在於合此原理，合此至誠。故儒家之社會觀，以「中庸」爲主，「中庸」之道有調和物質生活與精神生活之作用。儒家人生觀念之價值標準，卽重在「中庸」之德，對於物質生活與精神生活，均無偏於一隅之弊。此種中庸主義，實爲中國民族性之表現，其由來已久。故在儒家學說思想上，是以意欲自爲調和，持中爲其根本之精神。至儒家之達道乃就社會組織而言，社會組織雖隨時代之推移而有所演變，但行之之道未變，故智、仁、勇之達德爲倫理實現之基礎，但實踐又須以「誠」爲中心，所謂「誠」卽是「擇善而固執之」之意。子思以爲學、問、思、辯四者卽擇善，而篤行卽是固執之意。故以「擇善固執」之謂誠，作爲倫理之結論，實爲至當。用堅強之意志，決定終身以之的目的，人類求生存之基本力量在此，而國家之安危，民族之盛衰，尤以此爲準則。

參考書舉要

(一)史記仲尼弟子列傳
(二)韓非子
(三)禮記
(四)孝經
(五)胡適中國哲學史大綱
(六)日本渡邊秀方中國哲學史概論

第三節　孟子之政治思想

儒家後來派別中最有影響於後世者，當推孟軻、荀況兩家。孟荀在實際上可謂為儒家之別派，各有其自己思想之出發點。孔子在中國歷史上之地位，有似蘇格拉底之在西洋歷史；而孟子則近似西洋之柏拉圖；荀子如西洋之亞里斯多德。柏拉圖創觀念論，闡述形而上之問題為其師所莫及，故其在思想上之功績，遠駕其師。孟子則關於形而上之問題，未多論及，注重人性之道德，以正義仁

道教世濟民爲己任，且以繼承孔子之道爲職志。故曰：「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，予豈好辯哉，予不得已也。」（滕文公下）又曰：「乃所願則學孔子也。」（公孫丑上）凡此皆孟子自標其所宗也。

孟子名軻，鄒人，受業於子思之門人。據史記孟子荀卿列傳云：「孟軻，鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王；宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵。楚魏用吳起，戰勝弱敵。齊威王，宣王用孫子田忌之徒，而諸侯東面朝齊，天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」孟子生逢之時代，正「諸侯皆以攻伐爲善，以詐譎爲智，」而臣之事君者，更助以「富國強兵戰弱勝敵」之術，於是「殺人盈野」「殺人盈城」之事，更層迭而出。趙岐在孟子題辭稱：「周衰之末，戰國縱橫，用兵爭強，以相侵奪，當世取士，務先權謀，以爲上賢。先王大道，陵遲墮廢，異端並起。如楊朱墨翟放蕩之言，以干時惑衆者非一。孟子閔悼堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之業，將遂

湮微……於是則慕仲尼周流憂世，遂以儒道遊於諸侯，思濟斯民。』孫奭孟子正義序上云『自昔仲尼既沒，戰國初興，至化陵遲，異端並作；儀衍肆其詭辯，楊墨飾其淫辭；遂致王公納其謀，以紛亂於上；學者循其蹤，以蔽惑於天下……惟孟子挺名世之才，秉先覺之志，拔邪樹正，高行厲辭……致仲尼之教，尊乎千古。』可知孟子之時代，正「攻伐爲賢」「權謀取士」「至化陵遲」「異端並作」之時代，亦卽「暴政橫行」「人民憔悴」「豪強兼井」「黎庶破產」之時代，孟子生逢其世，目擊其狀，欲有以救當時之亂，以生民之先覺者自任。對於當時社會情狀，大加攻擊曰：『狗彘食人而不知檢，塗有餓莩而不知發，人死，則曰，非我也歲也。』（孟子梁惠王）『庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』（孟子滕文公下）『爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。』（孟子離婁上）凡此皆猛烈的指摘當時黑暗之政治與社會。故救濟之道，首在重仁義，輕功利。孔子言仁，孟子兼言仁義。所謂「仁義」，卽是孟子盡心下篇中所云：『人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。』故「仁」者不忍也；「義」者，取舍得宜也。以不忍之心，擴而充之，是爲大仁，不爲之心，廣而伸之，是爲大義。以之用

於論政，則主張人心人政。孟子論政，始終不離「重仁義，輕功利」二語，以圖根本上之救濟。觀其始見梁惠王，即告以義利之辨，謂之曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」（梁惠王上）自是對齊宣、滕文、鄒穆諸君主，亦屢言之。孟子之仁政，即基於不忍人之心，故曰：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運諸掌。」（公孫丑上）

孟子此種仁政論，由於其「性善」的倫理思想而來。孟子倫理思想之根本概念，即其性善說。性善說本為儒家思想之一中心柱石。性善性惡為先期儒家之重要的爭論，而結果則全折入於性善說之一途。孟子哲學思想，原近於唯心論，彼論「性」亦多從「心」立言。孟子論性亦極簡易，盡心篇曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」又曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。」趙岐注曰：「口之甘美味，目之好美色，耳之樂音聲，鼻之喜芳香，四肢懈倦則思安佚，不勞苦，此皆人性之所欲也。」可知味、色、聲、臭、安佚皆人之本性也。孟子論性之眞諦，所謂「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」可知孟子之論性善，非謂人

性自源至流，一切皆善，而無待於學問上之擴充修養，獨其可以爲善之「端」則爲盡人所同具。故孟子所以證性善之說，在乎心之所同然之理義。人之性善，於何驗之，於其惻隱羞惡辭讓是非之心見之。人性兼有仁義禮智之四端，獨能貫於萬物。故曰：「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海；苟不能充之，不足以事父母。」

本來性善說與性惡說之爭，其本質雖屬於社會學上之問題，但其影響於政治學校社會學爲尤巨。大抵因性善說與性惡說觀點之不同，而其政治統治之方法，亦截然異致。蓋言性惡者，亂世之治，不得不因人欲而治之，故其法檢制壓伏爲多，荀子之說是也。言性善者，平世之法，令人人皆有平等自立，故其法進化向上爲多，孟子之說是也。各有所爲，而孟子之說，平世之道也。人人有仁、義、禮、智四端，卽人人可以平等自立。自謂不能，是棄天賦之權，卸其天然之任，墮於惡下，失於自立，故孟子謂之自賊也。故孟子之性善說，用之於政治，以仁爲本，推仁心而爲政，以匡時救世，是卽仁政也。爲政者能以仁存心，爲民謀福利，仁政之施，非一人之私惠也，實爲民上者應行之事耳。孟子以爲爲上者倘

能行仁政，必能有善良之結果。故曰：「君行仁政，斯民親其上，死其長矣。」（梁惠王下）「國君好仁，天下無敵。」（離婁上）孟子更對齊宣王曰：「今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝；耕者皆欲耕於王之野；商賈皆欲藏於王之市；行旅皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王；其若是，孰能禦之？」（梁惠王上）可見仁爲治國之要務，爲政不仁，則其害有不可勝言者。孟子曰：「三代之得天下也以仁；其失天下也，以不仁。國之所以廢興存亡者亦然：天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」（離婁上）故孟子歸結而言曰：「不仁而得國者，有之；不仁而得天下者，未之有也。」

孟子既主張施行仁政，其應行之條目，首在先富後教。前此孔子雖有「先富後教」之說，但不如孟子之詳細清楚，且有具體之辦法，故孟子之仁政論，保實行嫁娶政策，其仁政施行最低限度之目的，即是「黎民不飢不寒」。孟子所提倡之辦法，第一爲制民之產。其言曰：「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民則無恆產，因無恆心……是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。」（梁惠王上）孟子主張有恆產者有

恆心。即是先從物質生活講到精神生活，欲制定人民之財產，以謀人民之物質的幸福。故曰：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（梁惠王上）蓋民必免於飢寒之苦，而後始可申之以孝弟之義。惟其時井田制度已久廢，土地或爲諸侯據爲己有，或爲豪強所兼併，而農民無地容身者頗多。誠如孟子所謂：「老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方。」井田制既壞，社會全體生活根本動搖，孟子甚欲規復井田，使人民有一定生產之土地，可以自食其力。但井田制已久廢，首部工作，必先正經界，故孟子曰：「夫仁政，必自經界始。經界不正，井田不均，穀祿不平，是故暴君汚吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。」此種井田制之主張，在使民有定產，自食其力，田有定分，豪強不能兼併，賦有定法，貪暴不能多取，則橫徵暴斂之事，無以復施矣。

井田制之變遷，前已大略言之。據孟子在滕文公上云：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。」然則三代田法，不過名稱不同，其實皆行什一之制，而其所有五十畝，七

十畝，百畝之異者，由於三代不同度，故畝數多寡不同，而地實同也。顧亭林日知錄亦云：「三代取民之異，在乎貢、助、徹而不在乎五十，七十，百畝；其五十，七十，百畝，特丈尺之不同，而田未嘗易也。」（其實皆什一也條）孟子雖未說明井田制度何時始壞；但引詩爲證，謂「由此觀之，雖周亦助也。」又曰：「諸侯惡其害己也，而皆去其籍，」可知戰國時代，井田之廢已久，孟子不過僅能聞得制度之大略；然因生齒日繁，田或不足分配，遂徹井制，通爲散田。初爲「什一之制，」後則「二猶不足，」諸侯除侵占他人所有，別無方法，田地更成爲戰爭之目的物，故孟子欲規復井田，其理想在正經界，均井地，使暴君汚吏不得侵佔民田，而小民可以分田而耕。民有田可耕，則自能興於仁，孟子行仁政之目的，卽在此矣。

孟子於井田制產之外，更主張保育政策，例如講養魚，倡農林，獎蠶桑，勸牧畜，設學校之類是也。孟子曰：「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也；養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其

時，數口之家，可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者未之有也。」（梁惠王）凡此皆孟子保育政策之主旨，使人人各得安居適所，且主張不尚稅。孟子所以反對貢法，即由於貢法易使人君橫征暴斂，主用助，使民助耕，至於國中井不能行，始有什一自賦之計劃。孟子對於不尚稅主張之解釋，其言曰：「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。」又公孫丑章曰：「市、廛而不征，法而不廛，則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。關、譏而不征，則天下之旅，皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願爲之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民，仰之若父母矣。」綜合言之，孟子施仁政之條目，一曰制民之產，以分田班祿爲主要政策。二曰，養民，不尚稅，不重刑，不自利。三曰，善教，孟子主張善教在善政之先，故曰：「仁言不如仁聲入人之深也。善政不如善教之得民心也。」

孟子政治思想最大之特色，在其所唱民權思想。孟子極端主張重民輕君。孟子之言曰：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。諸侯危社稷則變

置，犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」（盡心下）此孟子立民主之制也。惟天生民，一切皆自民起。民聚則謀公共安全之事，故一切禮樂政法，皆以為民也。但事衆多，不能人人自為公共之事，必公舉人任之，所謂君者，即代衆民任此公共保全安樂之事也。故曰：「得乎丘民為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫也。」本來儒家政治思想，向以「尊君」為中心，孟子此種「民貴君輕」之學說，實開近世我國民主政治之先河。孟子答齊宣王曰：「君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。」已經明白主張「反君主。」更為儒家從來未有之議論。孟子此種「民貴君輕」說有兩大要義：一是天子必得人民同意，證明人民有最高之權力；二是社稷皆可由人民加以變置，證明人民為一國之主，此為孟子民權思想最充分之表現。

孟子不獨有民權政治之思想，且主張一切政策，皆以人民為本位，處處替人民着想，與近代國家，一面行軍國主義，一面採用多少社會政策之根本目的，大不相同。孟子以為君主之治民，首在保民。君主若賊仁殘義，不能保民，即失其為君之資格。故曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘；殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」（梁惠王下）由是可知君主之行事，必以民意為依歸。孟

子曰：『所欲與之聚之，所惡勿施爾。』（離婁上）孟子以有天下國家者，必先得民心。卽欲以國家之主操之於民也。孟子萬章篇曰：『萬章曰「堯以天下與人有諸？」孟子曰「否，」天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之，曰：「天與之。」』孟子之所謂「天，」卽指民而言。若君主不能以人民之意志爲意志，則孟子主張人民正當之革命。故孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎！』（離婁下）但孟子此種民權思想，祇是主張在君主統治之下，實行民本主義之精神。

復次，孟子更從民本主義之立場上，非常反對軍國主義。孟子曰：『爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死，故善戰者服上刑。』（離婁上）又曰：『我能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。』（告子下）孟子認定好戰者爲人類之蟊賊，極力攻擊戰爭。更進而言曰：『徒取諸彼以與此，然且仁者不爲，況于殺人以求之乎？』（告子下）此爲孟子極端反對軍閥之論。此外孟子又主張「省刑罰，薄稅斂，市廛而不征，法而不廛，關譏而不征」等，皆爲注重人民生命財產，反對當時暴君汚吏所爲，與井田制度保育政策相輔而行，亦卽

「所惡勿施爾」之意。

參考書舉要

(一)孟子

(二)焦循孟子正義

(三)史記孟子荀卿列傳

(四)馮友蘭中國哲學史

(五)日本渡邊秀方中國哲學史概論

第四節 荀子之政治思想

孔門之學傳至孟荀二人，各唱教義為二大宗。太史公編孔子世家弟子列傳，繼以孟子荀卿列傳，不為無見。孔子之學，以仁為體，以禮為用；而孟子獨得力於仁，荀子獨得力於禮，孟子哲學傾向「唯心」，荀子哲學傾向「唯物」，蓋其氣質學說各不相同也。荀子生於孟子晚年，為繼承孔門子夏子弓學統之大儒。據史記所載：「荀卿趙人，年五十，始來遊學於齊。……田駢之屬皆已死，齊襄王

時，而荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。」（孟子荀卿列傳）入秦見秦昭王及應侯，遊趙，見孝成王，又遊楚，春申君以爲蘭陵令。卿本趙人，春申君死，遂家蘭陵。或稱孫卿，蓋孫荀古本通用。其書在劉向校讎時，凡三百二十三篇，削其重複，存十之一。今本荀子三十二篇，中以天論、性惡、解蔽、正名四篇，爲荀子學說精華之所在。

荀子之中心思想，爲其性惡說。其性惡之說，則由目擊當世爲惡者多，爲善者少，從經驗得來；與孟子性善說之由直覺得來者不同。孟子主內發，性善即是隨良知良能做去。荀子主外範，性惡，應以嚴肅規範爲修束身心之準繩。故荀子學說可謂爲戰國末年對於儒家之一大修正。荀子對於性之解釋方法與孟子同，惟意義正相反。荀子以爲：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」「不可學，不可事，而在人者謂之性，可學而能，可事而成之在人者謂之僞，是性僞之分也。」（荀子性惡篇）孟子言義理之天，以性爲天之部分；荀子所言之天，是自然之天，其中並無道德之理，性乃屬於天，天自有其「常」，故道德乃人爲，是即僞也。故曰：「人之性惡；其善者、僞也。」（性惡篇）荀子曰：「古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以

治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是則夫彊者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣。」（性惡篇）荀子所言，可謂爲性惡極堅強之證據。

由荀子之性惡說，更可以看出關於社會國家之起原。荀子於政治起原之經過，雖無所敍述；但於政治社會成立之基本因素，則於王制、富國、禮論等篇，一再論之。荀子在王制篇中曰：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰，人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，……故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。」荀子以爲人各有其私益，需要滿足。各人因要求滿足其私益，而發生衝突，以致破壞人類生活，欲免除互爭與衝突，必須互相調節，互相適應。因是在社會生活之下，非各明其「分」，互相節讓不可。必如此而後社會始有秩序，有條理，故人類需要有共同的有組織的生活，此卽政治社會之所以產生也。

具體言之，荀子以爲社會之所以成立，由於人類爲社交之動物。人類爲適應外界，而結團體；既結團體，則不得不取分業制度。國家卽應人類之需要而產生。人性惡，則在政治上與教育上非謀調劑之方與裁制之法，則不足以言治。治之工具唯何？專恃乎禮。故荀子曰：『人之命在天，國之命在禮。』（天論）又曰：『禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲必不窮於物，物必不屈於欲；兩者相持而長，是禮之所起也。』（禮論）荀子以禮義由於聖人之僞而生，禮之所以發生，皆基因於人之性惡。故荀子在性惡篇中曰：『人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。』『古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道者也。』『聖人積思慮，習僞欲，以生禮儀而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。』『聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，是聖人之所生也。』凡此皆荀子認禮之要因於人性之惡，禮之存因於聖人之創作。若人性果善，則不必起禮義而制法度。因爲人性本惡，故設禮儀容貌爲行爲之準

綱，以外規內矯正其性情，而使之遷善去惡，以防止流於紛爭悖亂。

荀子以爲「禮有三本」卽「天地者生之本也；先祖者類之本也；君師者治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？」（禮論篇）此三者禮之原則也，其目的在事天地，尊先祖、隆君師。因之，荀子隆禮義，以化民成俗，其意義實等於法家之所謂「法」。勸學篇曰：「禮者法之大分，類之綱紀也。」又曰：「將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。」故荀子雖以禮爲理想之治術，但並非不言法治。在彊國篇、天論篇、大略篇中有：「國之命在禮，人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸。」又在富國篇中曰：「士以上則必以禮樂節之，衆庶百姓，則必以法數制之。」荀子以禮爲上治，以法爲下治，故知徒恃禮不足以治天下，故以法補之。

因此，荀子主張人治與法治並重，其言曰：「有亂君，無亂國，有治人，無治法；羿之法非亡也，而羿世不中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。」（君道篇）此卽「徒法不能以自行」（見孟子）之意，爲儒家之傳統思想。又曰：「法者治之端也，君子者法之原也。故有君子，法雖省足以徧矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣；不知法

之義而正法之數者，雖博，臨事必亂，故明主急得其人，而闇主急得其勢。」（君道篇）此則荀子主張任賢。蓋政治之要，在任賢以用法。明君以用賢人君子而行善政，則政行而國治；若夫闇君祇知憑藉法力以自護，則社稷危矣。但法治與人治亦同等重要。若「賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，則能不能不可得而官也。若是則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦。」（富國篇）故有賢人君子以臨政，而賞罰必須嚴明，此即法治亦至重要。故荀子之政治思想，主任賢，而欲濟之以法。但法非至不得已時不用，又必先禮而後法，故曰：「不教而誅，則刑繁而邪不勝，教而不誅，則奸民不懲；誅而不賞，則勤厲之民不勸；誅賞而不類，則下疑俗儉，而百姓不一。故先王明禮以一之，致忠信以愛之，尙賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。」（大略篇）

至荀子對於政制之學說，可分數項言之：（一）荀子對於政制，亦主擁護周制，與孟子同。其言曰：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周

道，則審其人所貴君子。』（非相篇）荀子蓋以周道為後王之法，認為最堪取法，此卽荀子主張法後王者也。荀子主張法後王而不法先王，其意卽謂先王時代，離時太遠，因此先王之道，久遠無從稽考。後王之世，離時較近，後王之道，亦因近而可稽考，再由後王之道，自易推論先王之道。『故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。』（非相篇）自荀子之觀念言之，先王制度非不佳，然究不如後王法度之淺近易知明白易行。故司馬遷之言曰：『傳曰：「法後王，」何也？以其近已，而俗變相類，議卑而易行也。』（史記六國表序）（二）荀子論立君之道，以分為歸，富國篇曰：『無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。』君道篇曰：『君者何也？曰，能羣也。』孔孟言立君，皆本於天，而荀子則本於人，此荀子之進於孔孟者也。至其所以立君之道，則無不同。為君之要，莫先於正身，而以身率下。儒效篇曰：『故君子務脩其內，而讓之於外；務積德於身，而處之以遵道，如是，則貴名起如日月，天下應之如雷霆。』王制篇曰：『雖庶人之子孫也，積文學正身，行能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。』此荀子主張以完全人格之執政者治天下，以執政者之完全人格，作人民行為之模範：一方面可使人民得以瞻仰威儀，他方面並可使人民有所效法。因是荀子唱三節說以治國平天下。所謂三節卽：

「平政愛民，」「隆禮敬士，」「尙賢使能。」故王制篇曰：『選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮：如是則庶人安政矣。庶人安政，然後君子安位。傳曰：「君者，舟也；庶人者水也。水則載舟，水則覆舟。」此之謂也，故君人者欲安，則莫若平政愛民矣；欲榮，則莫若隆禮敬士矣；欲立功名，則莫若尙賢使能矣。是君人者之大節也。三節者當，則其餘莫不當矣。三節者不當，則其餘雖曲當，猶將無益也。』（三）但荀子又與孟子同爲最早主張民貴說者。荀子論政，主民貴君輕，故其思想異於法家之專制。荀子曰：『人主欲彊固安樂，則莫若反之民，欲附下一民，則莫若反之政，欲修政美國，則莫若求其人。』（君道篇）又曰：『用國者得百姓之力者富，得百姓之死者彊，得百姓之譽者榮，三得者具而天下歸之，三得者亡而天下去之。天下歸之之爲王，天下去之之爲亡。』（王霸篇）此則完全由於荀子以民權思想爲立場，言以民心之向背，天下之歸去爲存亡。荀子蓋存有「輕天重人」之觀念，故謂君統於人民之下。荀子以爲『君者，民之原也，原淸則流淸，原濁則流濁。』又謂：『君者儀也，儀正而景正。君者，槃也，槃圓而水圓。君者，盂也，盂方而水方。』（君道篇）此以流泉之源與槃水之盂譬君，而以泉與水譬人民。泉與水視源與槃盂而定其淸濁方圓，以譬人民視君之教化而定其善惡。其意在使

君主盡其責任，即執禮義以教化人民。君主如不能盡其爲君之道，則天下人民皆可去之。故君道篇更詳言君之職責曰：『道者，何也？曰：君道也。君者，何也？曰：能羣也。能羣也者何也？曰：善養生人者善；也班治人者也；善顯設人者也；善藩飾人者也。善生養人者，人親之；善班治人者，人安之；善顯設人者，人樂之；善藩飾人者，人榮之。四統者俱，而天下歸之，夫是之謂能羣。不能生養人者，人不親也；不能班治人者，人不安也；不能顯設人者，人不樂也；不能藩飾人者，人不榮也。四統者亡，而天下去之。』故君主如不能盡其四統之職責，則「天下去之。」蓋荀子認定君等於舟，民等於水，故民可以載君（即選君之意）亦可以覆君（罷免之意，）是猶之今日人民有選舉權及能免權也。（四）荀子在才能上主明差等，在政治設施上，主分工盡能。荀子之所謂階級乃因才能而分，非因世系而異，故曰：『雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人，雖庶人之子孫，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿大夫。』（王制篇）荀子之分階級，乃以禮義而定尊卑，非因人世襲有公侯伯爵等位之不同。故禮主明分使羣，以成階級，異上下。是階級之起，起於智愚，而非起於貴賤。荀子因之主張分官守職，以爲治。其言曰：『故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。』（王制篇）

治國之道，卽在「人主有職」。（王霸篇）荀子更闡述分功盡職之義曰：「論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所謹守也。傳曰：農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而已！出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。」（王霸篇）故分工盡能，交利互助，各安於位，各稱其職，國以是治。

最後，荀子之社會政策，亦可得而言者。荀子以社會爲基礎，說明國民經濟及國家財政之得失。禮論篇曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能無爭。」富國篇曰：「人倫並處，同求而異道，同欲而異知，性也。皆有所可也，知愚同。所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民奮而不可說也。……欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。百技所成以養一人也，而能不能兼技，人不能兼官，離居不相待，則窮，羣而無分則爭。」可知人類欲求，須有相當之供給，供給能否相當於需要，先以物質的生產力爲斷。一人之身，不能兼備百事，故離居不相待則窮，已知社會分功互助之必要。故荀子對於人類之欲望觀，較孟子爲積極，並不絕對排斥物欲，祇要禮義不失，各人不可自忽其功利。荀子從社會學立場，認定社會之組織與國家之成立，其基本要素：第一爲土地，

第二爲人民，第三爲法制，第四爲君主之統治權。故曰：『國家失政，則士民去之，無士則人不安居，無人則士不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故士之與人也，道之與法也者，國家之本作也。』（致仕篇）此概言國家成立之要素，爲政者制法布政，人民則以耕士作基，更有道法維繫於其間，國家由此而成立。荀子之政策；以裕民爲本而有具體施政之方針。荀子曰：「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征。山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政。理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞，無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。』（王制篇）此在廢除苛捐雜稅，以減輕人民之負擔。且欲減輕人民之負擔，故荀子主張節用。惟其節用與墨子不同，故禮樂在所提倡，雖重實質而不廢文飾也。其言曰：『足國之道，節用裕民，而善藏其餘，節用以禮，裕民以政。』（富國篇）至節用裕民之方法，在節用方面於消費爲消極之節制，減少不生產而祇能消費之人，故曰：『士大夫衆，則國貧；工商衆，則國貧。』（富國篇）其次則節儉，所謂『節用以禮』（富國篇）荀子幷更力言長慮顧後之意見，其言曰：『人之情食欲有芻豢；衣欲有文繡；行欲有輿馬；又欲夫餘財積蓄之

富也。然而窮年累世，不知不足，是人之情也。今人之生也，方知蓄雞、狗、豬、彘，又蓄牛、羊，然而食不敢有酒肉，餘刀布，有囷窌，然而衣不敢有絲帛，約者有筐篋之藏，然而行不敢繼之也。是於已長慮顧後，幾不甚善矣哉？」（榮辱篇）在裕民方面，荀子主張知天時，而長養生物，取用以時，以裕民為本。荀子在王制篇：「故養長時，則六畜育；殺生時，則草本殖，政令時，則百姓一；賢良服聖王之制也。草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。黿鼉鰌鱣孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四時不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池、淵沼、川澤，謹其時禁，故魚鼈優多，而百姓有餘用也。斬伐養長，不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。聖王之用也，上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上。」此為富國裕民之道也。荀子政策之中心，體主減，故於消費方面為消極之節制；政主益，故於生產方面，為積極之擴張。然欲生產之增加，消費之有節，則必有道，卽所謂「量地而立國，計利而畜民，度人而授事，使民必勝事，事必生利，利足以生民，皆使衣食百用，出入相揜，必時臧餘。」（富國篇）是也。故荀子國民生計之大政，在節流開源。荀子在富國篇中更申言曰：「下貧則上貧，下富則上富。故田野縣鄙者，財之本也。垣窌倉廩者，財之末也。百姓

時和，貨業得殺者貨之源也。等賦府庫者貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉。潢然使乎天下有餘，而上不患不足；如是則上不患不足，如是則上下俱富，交無所藏之，是知國計之極也。」凡此皆荀子提倡國計民生政策，以使國家富強也。

參考書舉要

(一)史記孟子荀卿列傳
(二)荀子
(三)王先謙荀子集解
(四)楊大膺荀子學說研究
(五)胡適中國哲學史大綱
(六)馮友蘭中國哲學史

第四章　墨家之政治思想

第一節　墨子之政治思想

墨家之產生，適當孔子身後儒家發達之際，故其主張處處與儒家相反。墨子生年更後於孔子。孔子生時，貴族政治未衰，故主張維持一切階級制度；而墨子則處貴族政治已全破壞之際，舊秩序已不能應付新環境，於是提倡兼愛大同理想，以謀根本救濟。淮南子要略記云：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事。」墨子反對儒家，即在其學說不切於實用。墨子攻擊儒家之點有四，墨子公孟篇曰：「儒之道足以喪天下者四政焉：儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說。此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見。此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂。此足以喪天下。又以命爲

有。貧富、壽夭、治亂、安危、有極矣，不可損益也。爲上者行之，必不聽治矣，爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。」此墨子對於孔學之反動，其主張則全針對儒家而起。因儒者不說天鬼，故主「天志」「明鬼」；因儒者厚葬久喪，故主「節葬」；因儒者最重音樂，故主「非樂」；因儒者信運命，故主「非命」。凡此皆爲反對儒家而起，自行創立學說之新系統。同時，墨子學說又與老子學說相反。老子主張絕對的自由放任主義，故曰：「無爲而治」，「不尙賢使民不爭」。墨子則主張干涉主義，注重人爲，實行「有爲而治」，提倡賢人政治。故曰：「尊尙賢而任使能。」又曰：「上同而不下比」，主張壓制人民自由，實對於老學之一種反動。

墨家之淵源，學者多異其說。大致墨家學統，非由一師之傳授，而爲折衷衆說，別立新派者也。淮南子要略謂：墨子曾學儒家之業，受孔子之術。墨子受孔子學說之影響，乃爲當然應有之事。其次，呂氏春秋當染篇云：「昔惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在魯，墨子學焉」。是墨子又曾學於史角爲其弟子。至其祖述大禹，法淸廟守，皆其有所師承，以見墨家學統之有自來也。墨子名翟，姓墨氏，蓋宋之大夫。（史記孟荀列傳）或云魯人，（呂氏春秋當染篇）或云宋

人（荀子修身篇）今依孫詒讓說定爲魯人（墨子閒詁後語列傳第一按語）其生也或云並孔子時；（史記孟荀列傳）或云在孔子後（漢書藝文志）或云六國時人至周末猶存（畢沅墨子敍）汪中謂墨子時代『明在勾踐稱霸之後，秦獻公未得志之前，全晉之時，三家未分，齊未爲田氏也。』據此墨子大致生於孔子末年，與子思同時代（約在西曆紀元前五〇〇年至四二〇年之間）。墨子書本爲七十一篇，見於漢書藝文志。至宋已失九篇，爲六十一篇，見中興館閣書目，實六十三篇。後又失十篇，爲五十三篇，卽今所存之墨子。此書素稱難讀，經清儒畢沅之校訂，孫詒讓等之訓詁，較爲易讀矣。

墨子生時，越王勾踐已霸，三家將分晉田氏纂齊，以是戰爭盛行，奸利蠭起，而人道或幾乎息，故墨子所受社會之刺激甚於孔子；且其時儒、道、法三家既已有中分天下之勢，而百家言紛起並出者，亦皆成一壁壘。墨子於九流之中，較爲晚出，非有堅固之理論，博捷之辯才，不足以排他說而申己義也。墨子之根本主張爲兼愛，與儒家所主張差別之愛者不同。所謂兼愛，卽是「愛己與愛人同」。愛自己之親，如愛他人之親，其間絕無親疏之別。故孟子曰：『墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。』可見

墨子之全部精神，在「兼相愛。」至於儒家之所謂仁愛，全有等差。仁愛之心，必須以吾身爲中心，然後由親而疏，由漸及遠，誠如孟子所謂：「仁者以其所愛，及其所不愛，」而其最終理想，即在企圖使人人能擴大其仁愛之心，以至於極量，完成所謂大同之世，此爲儒家與墨家根本不同之點。墨子所以主張兼愛者，大半由於當時之時勢，有以造成。墨子生當各國務奪侵陵之世，人民受苦不堪，墨子欲從社會心理上，求救濟，故提倡「兼愛。」墨子以爲天下之亂，起於不相愛。墨子因是推原社會之所由亂，皆起因於不相愛。故兼愛上曰：「亂何自起，起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利。弟自愛不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利……是何也，皆起不相愛，雖至天下之爲盜賊者亦然。盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室。盜愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也，皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。……天下之亂物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相愛。」不相愛之結果，必至戰爭、篡奪、乖忤、盜竊、詐欺等事相因而生。墨子兼愛中更申言曰：「是故諸侯不相愛，則必野戰。家主不相愛，則必相篡。人與人不相愛，則

必相賊。君臣不相愛，則不惠忠。父子不相愛，則不慈孝。兄弟不相愛，則不和調，天下之人，皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚，凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。」故墨子認定天下之大亂，在不相愛，而其所產生之病象，有三：（一）自愛其身，不愛他人之身，故有盜殺等現象。（二）自愛其家，不愛他人之家，故有篡奪等現象。（三）自愛其國，不愛他人之國，故有攻戰等現象。至其他所謂不慈、不孝、不忠、不惠、不悌、不友，皆自此三者出。人類有斯三者，則人與人間互相侵凌、暴奪，生命、財產、榮譽、幸福、皆有破壞危險之虞，因是墨子提倡兼愛主義，以除去人類之自私自利心，使一切罪惡，自然歸於消滅。墨子之言曰：「凡天下禍篡怨恨……以不相愛生也。是以仁者非之，既以非之，何以易之……以兼相愛交相利之法易之。」（兼愛中）又曰：「非人者必有以易之，若非人而無以易之，……其說將必無可焉。是故子墨子曰：「兼以易別」……吾本原兼之所生，天下之大利者也。吾本原別之所生，天下之大害者也。……以兼為正，是以聰耳明目，相與視聽乎，是以股肱畢強，相與動宰乎。而有道肆相教誨，是以老而無妻子者，有所持養以終其壽，幼弱孤童之無父母者有所放依以長其身。」（兼愛下）墨子蓋以兼相愛為理論，交相利為實行。天下之亂，在不相愛，在

別相惡，則治亂之術，在兼相愛，在交相利，此墨子理論之中心也。

墨子「兼相愛」理想中之社會，即是：『視人之室若其室，誰竊？視人之身若己身，誰賊？視人之家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻？』（兼愛上）簡言之，即將一切包含「私有」性質之團體，悉加破除後，成為「共有共享」之團體，此墨子理想中之兼愛社會也。但此種理想是否能得實現，當時有人詰難墨子曰：『即善矣，雖然豈可用哉？』墨子答之曰：『用而不可，雖我亦將非之。焉有善而不可用者。』（兼愛下）墨子論事物之善惡，專取有用無用作標準，善必與有用之範圍相適合。故墨子確信彼所理想之兼愛社會，必可實現。墨子更從人類之利己心，反證其理想之必能實現，其言曰：『吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親歟，意欲人之惡賊其親歟。以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事，即得此。若我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與。意以天下之孝子為愚，而不足以為正乎。姑嘗本原之先王之所書。大雅之所道，曰「無言而不讎，無德而不報。投我桃報我以李。」即此言愛人者，必見愛也。而惡人者必見惡也。不識天下之士

所以皆聞兼而非之者，其故何也。』（兼愛下）墨子更引古代聖王兼愛之例證，如成湯爲民求雨，以身爲犧牲之類。說明兼愛非不能實行，且「善而可用」者也。因是墨子以爲兼愛交利爲治國之要道。墨子之言曰：『兼愛者，聖王之法也，王公大人之所以安萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼愛而務行之；以兼愛爲人君必惠，爲人臣必忠，爲人父必慈，爲人子必孝，爲人兄必友，爲人弟必悌；故君子莫若欲爲惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，苟欲爲之，兼愛之道，不可不行也。今天下之士君子，實欲天下之富而惡其貧，欲天下之治而惡其亂，則不可不兼相愛交相利也；兼愛，實治國之要道也。』（兼愛中）

墨子倡兼愛之說，更痛斥戰爭之非，非攻篇中，充分表現墨子之非戰思想。非攻上論攻之不利；非攻下論攻之不義。墨子論攻之不利，有極巧妙之比喻，其言曰：『大國之攻小國，譬猶童子之爲馬，童子之爲馬，足用而勞。今大國之攻小國，攻者農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事。攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事。』此言戰爭之雙方，均爲不利。而在論理上論戰爭之爲不義，墨子曰：『今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲爲政者，得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人

犬豕雞豚，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不義茲甚，罪益厚。至入人欄廄取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚，此何故也？以其虧人愈多；苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，扡其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入欄廄取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多；苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲攻國則弗知非，從而譽之謂之義，此可謂知義與不義之別乎？殺一人者謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人，百重不義，必有百死罪矣。……今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則此人不知白黑之辯矣。……今小爲非則知而非之，大爲……攻國，則不知非，從而譽之，此可謂知義與不義之辯乎？」（非攻上）墨子用嚴密論理，層層剖釋，以見戰爭之不義。墨子更從社會上經濟上論戰爭之爲非，其言曰：「古者有語：謀而不得，則以往知來，以見知隱；謀若此，可得而知矣。今師徒唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也；春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂，今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。今嘗計軍上，竹箭羽旄幄幕，甲盾撥劫，往而靡弊，腑冷不反者，不可勝數。又與矛戟戈劍乘車，其往則碎折靡弊而不反者，不可勝數，與其牛馬肥而往，瘠而反，

往死亡而不反者，不可勝數。與其涂道之修遠糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數。喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計；則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。國家發政奪民之用，廢民之利，若此甚衆；然而何爲爲之？曰我貪伐勝之名及得之利故爲之。』（非攻中）由此可知戰爭之害在經濟上遭受不可勝數之損失，如每次戰爭人民壯丁之徵發與死亡，農事之損害，牛馬戰具之傷亡破毀，甚至戰事延長，野滿饑學，疫病因之發生，而死亡載道，其損害實不可勝計。縱使一戰而勝，實際上仍是得不償失。故墨子更續而言曰：『計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。今攻三里之城，七里之郭，攻此不用銳，且無殺而徒得此然也；然其實殺人多必數於萬，寡必數於千，然後三里之城，七里之郭，且可得也。今萬乘之國虛數於千，不勝而入；廣衍數於萬，不勝而辟；然則土地者，所有餘也；士民者所不足也。今盡士民之死，嚴上下之患，以爭虛城，則是棄所不足而重所有餘也。爲政者此，非國之務者也。』墨子之非攻，完全在反對私人之侵奪，攻擊之對象，在強侵弱，至於爲保障國家社會之生存計，實有嚴密守備之必要。故墨子曰：『凡大國之所以不攻小國者，積委多，城郭修，上下調和，是故大國不耆攻之』。

(節用篇下)又曰:『其爲甲盾伍兵,何以爲?以禦寇亂盜賊。若有寇亂盜賊,有甲盾伍兵者勝,無者不勝。』而於守城備敵之法,於備城門、備蛾傅諸篇中,尤多言及。

墨子中心學說除兼愛非攻外,尙有重實利。墨子主張「義,利也。」(經上)墨子不諱言利,且謂利爲墨子學說全體之綱領亦無不可。惟墨子之所謂利,乃大多數人之利,即社會全體之利也。故墨子屢言曰:『仁人之所以爲事者,必興天下之利,除天下之害。』雖然墨子之所以斷斷言利者,其目的在利人,而所以達此目的之手段,則又因人之利己心而導之,極言利人即利己之義。兼愛篇中曰:『夫愛人者人必從而愛之,利人者人必從而利之,惡人者人必從而惡之,害人者人必從而害之。』此實墨子極端的實利主義之思想也。墨子之所重者非自私自利之利,乃「最大多數最大幸福」之利,墨子非命篇上云:「子墨子言曰:「必立儀。言必毋儀,譬猶運鈞之上而立朝夕者也;是非利害之辨,不可得而明知也。故言必有三表。」何謂三表?子墨子言曰:「有本之者,有原之者,有用之者。於何本之?上本之於古者聖王之事。於何原之?下原察百姓耳目之實。於何用之?發爲刑政,觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」』此三表中,而以第三表所謂「國家百姓人民之利」

者爲尤要。故凡事利於最大多數者謂之利，利於少數者謂之不利。墨子在非攻篇中言之甚詳，其言曰：「飾攻戰者言曰：南則荊、吳之王，北則齊、晉之君。始封於天下之時，其土之方，未至有數百里也。人徒之衆，未至有數十萬人也。以攻戰之故，土地之博，至有數千里也。人徒之衆，至有數百萬人，故當攻戰而不可爲也。子墨子曰：雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人有病者然。今有醫於此，和合其祝藥之於天下之有病者而藥之，萬人食之，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。」若於少數有利之利，非利而實害，惟於多數有利之利，始能爲利。故「殺己以存天下，是殺己以利天下」（大取）也。

墨子之實利主義，以節用爲中心，節葬僅爲節用之一端，非樂又從節用演繹而出。所謂「節用」，卽用其所當用，而去其所不當用之意。節用篇曰：「聖人爲政一國，一國可倍也。大之爲政天下，天下可倍也。其倍之非外取也，因其國家，去其無用之費，足以倍之。」又曰：「聖王爲政，其發號興事，使用民財也，無不加用而爲者；是故用財不費，民德不勞。」此墨子主張凡於國家百姓人民無直接用處或對之有害者，皆當廢棄。故反對奢侈而尙節儉。人生消費，應有限制，不能放縱，其原則在「凡足以

奉給民用則止。」（節用中）即是足用即止，不必奢求。所謂「節儉則昌，淫佚則亡。」（辭過）墨子於此層有詳細之說明，其言曰：「宮室不可不節，衣服不可不節，飲食不可不節，舟車不可不節，蓄私不可不節。凡此五者，聖人之所節儉也，小人之所淫佚也；節儉則昌，淫佚則亡。」墨子於節用之外，復以節葬列爲專篇，實則節葬即節用之一附屬條目也。生則節用，死則節葬，死生一也，其義在於實利。墨子極力反對厚葬久喪，而主張節葬短喪，其言曰：「天下貧，則從事乎富之，人民寡，則從事乎衆之，衆而亂，則從事乎治之，……厚葬久喪，實可以富貧衆寡定危治亂乎？……故子墨子言曰：然則姑嘗稽之：今雖毋法執厚葬久喪者言以爲事乎國家。此存乎王公大人有喪者，曰：棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文繡必繁，丘隴必巨；存乎匹夫賤人死者，殆竭家室；存乎諸侯死者，虛府庫……處喪之法將奈何哉？曰：哭泣不秩，聲翁、縗絰、垂涕、處倚廬、寢苫、枕凷，又相率強不食而爲飢，薄衣爲寒。使面目陷陬，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年，若法若言，行若道。使王公大人行此，則必不能蚤朝晏退，聽獄治政。使士大夫行此，則必不能治五官、六府，辟草木，實倉廩。使農夫行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車

爲器皿矣。使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紝……以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。……以此求衆，譬猶負劍而求其壽也。……以此求治，譬猶使人三睘而毋負己也。」（節葬下）此墨子力言厚葬久喪之害。葬禮至於傾產毀身，天子王公甚至三年不得聽政，士民三年不得執業，而葬式所使用之衣棺裝束等，尤於公私經濟損失殊大。故墨子主張倡夏制，主薄葬。其言曰：「古聖王制爲葬埋之法曰：桐棺三寸，足以朽體，衣衾三領，足以覆惡；以及其葬，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣。死者旣已葬矣，生者必無久喪，而疾而從事，人爲其所能，以交相利也。」（節葬下）

其次，非樂亦因節用而生，墨子重物質而忽精神，其非樂全由實利主義而來。音樂美術恆與實用相反，故墨子主以足民之財，爲治平之先務，至於精神上之快樂，則未計及。墨子在非樂下篇中言曰：「仁者之事，必務求興天下之利，除天下之害；將以爲法乎天下，利人乎卽爲，不利人乎卽止。且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安，以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘、鳴鼓、琴瑟、竽笙之聲，以爲不樂也；非以刻鏤文章之色，以爲不美也；非以犓豢煎炙之味，以爲不甘也；非以高臺厚榭邃野之居，以爲不安也。雖身知其安也，

曰知其甘也，目知其美也，耳知其樂也。然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：為樂非也。」墨子之非樂，乃因不中民利，徒虧奪民衣食之財，故曰：「今天下士君子，請將欲求興天下之利，除天下之害，當在樂之為物，將不可不禁而止也。」

墨子學說之中心，已如上述，今進而論及墨子之政治思想。墨子之政治思想，首在其國家起原說。墨子論原始社會狀態之言曰：「古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，十人則十義，其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧，致有餘力不能以相勞，腐㱙餘財不能以相分，隱匿良道不能以相教。天下之教如禽獸然。」（尚同篇上）墨子以為原始時代之社會，乃為「人是其義，以非人之義」的自由狀態，故須有一同天下之義者出而主持政治，此所謂「一同天下之義者，即為天子。墨子曰：「明乎民之無正長以一同天下之義，而天下亂也。是故選擇天下賢良聖智辯慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義。」（尚同中）此論國家政治之所自起，明乎天下之亂，生於無正長，故選擇賢聖立為天子，使從事乎一同。蓋天子者為民所選擇，民所立也。則國家為民

意所公建，其論甚明。前此學者之論國家起原者或主神權起原說，所謂「天生下民，作之君」之義；或主家族起原說，所謂「天下之本在國，國之本在家」諸義，而墨子則獨認國家純由公民同意所造成，此其根本之理想，與百家說至不相同。墨子一切政治思想之大原皆在於是。墨子更進而言政治制度之所以確立，乃由有系統有組織之民選制度而產生。其言曰：「天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公。天子三公旣以立，以天下爲博大遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故劃分萬國，立諸侯國君。諸侯國君旣以立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立以爲正長。」（尙同上）但墨子又主張君權神聖說，關於政權之行使，天子實行專制政治。尙同上篇云：「正長旣已具，天子發政於天下之百姓，言曰：聞善不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之。上之所非，必皆非之。上有過則規諫之，下有善必傍薦之。」又尙同中篇曰：「凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比。天子之所是，必亦是之。所非，必亦非之。去而不善言，學天子之善言。去而不善行，學天子之善行。天子者，固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉。」墨子雖主張君主專制，但又倡天統君之義，以限制君權，以免君主專橫自恣，而民莫可如何，特倡天志說以限制

之。故天志上篇曰『天子未得恣己而爲政，有天正之。』尙同篇曰：『夫已上同乎天子，而未上同乎天者，則天菑猶未止也。……故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎；以求興天下之利，除天下之害。』故墨子主張君主雖有專制之權威，但須對天負其責任也。

墨子之政治思想，又注重於賢人政治。墨子之賢人政治主張，亦由其實利思想而產生。故其言曰：『賢者之治國也，蚤朝晏退，聽獄治政，是以國家治而刑法正；賢者之長官也，夜寢夙興，收斂關市山林澤梁之利，以實官府；是以官府實而財不散；賢者之治邑也，蚤出莫入，耕稼樹藝，聚菽粟，是菽粟多而民足乎食。故國家治則刑法正，官府實則萬民富。上有以絜爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以爲皮幣，與四鄰交接；內有以食飢息勞，將養其萬民；懷天下之賢人。是故上者天鬼富之；外者諸侯與之；內者萬民親之，賢人歸之；以此謀事則得，舉事則成，入守則固，出誅則彊。故唯昔三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武之所以王天下，正諸侯者，此亦其法已。』（尙賢中篇）此言賢人政治之重要。在上者苟不尙賢，則不得其所欲，反得其所惡。故曰：『國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於衆賢而已。』至墨子主張賢人政治用意，在尙賢中篇有云『何以知尙賢之爲政

本也?曰：自貴且智者為政乎愚且賤者則治，自愚且賤者為政乎貴且智者則亂，是以知尚賢之為政本也。」又曰：「然則義何從出？……義不從愚且賤者出，必自貴且智者出。……夫愚且賤者不得為政乎貴且智者；（貴且智者）然後得為政乎愚且賤者；此所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且智者出也。」（天志中）此言貴且智者為政，則治，故墨子主張因人任事，所謂：「不能治百人者，不可使之處乎千人之官；不能治千人者，不可使之處乎萬人之官。」（尚賢中）故墨子之言用人，惟在以賢，不以階級，尚賢上篇曰：「故古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，曰爵位不高則民弗敬，蓄祿不厚，則民不信，政令不斷，則民不畏，舉三者授之賢者，非以賜賢也，欲其事之成」蓋祿爵令三者，事之具也，三者缺一，則雖有賢者，無所施才，見賢不能舉，舉而不能用，用而不能專，皆非舉賢之道也。故求賢之術，墨子主張「必且富之、貴之、敬之、譽之、然後國之良士，亦將可得而衆也。」（尚賢篇上）此種賢人政治之效果，第一在使政治臻於賢明，所謂「國家治則刑法正，官府實則萬民富……是故上者天鬼富之，外者諸侯與之，內者萬民親之，賢人歸之。以此謀事則得，舉事則成，入守則固，出誅則彊。」（尚賢中）第二在

實現仁政的社會政策。墨子曰：「爲賢之道將奈何？……有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。若此，則飢者得食，寒者得衣，亂者得治；若飢則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生。」（尙賢下）第三、尙同，所謂尙同，卽是統一全國之思想，或集中全國之信仰。亦卽同一天下之義，墨子曰：「使家人總其身之義，以尙同於家君；……使國君選其國之義，以尙同於天子；…… 天下既已治矣，天子又總天下之義，以尙同於天。」（尙同下）第四、賢人政治之間接功效，在「爲暴者沮，爲善者勸。」墨子之言：「今若有一諸侯於此，爲政其國家也，……曰：「凡我國之忠信之士，我將賞貴之；不忠信之士，我將罪賤之。」問於若國之士孰喜？孰懼？我以爲必忠信之士喜，不忠信之士懼。今唯毋以尙賢爲政其國家百姓，使國爲善者勸，爲暴者沮。大以爲政於天下，使天下之爲善者勸，爲暴者沮。然昔吾所以貴堯、舜、禹、湯、文、武之道者，何故以哉？以其唯毋臨衆發政而治民，使天下之爲善者可而勸也。爲暴者可而沮也。」（尙賢下）由此可知賢人政治之效果甚大，若不行賢人政治，則賞罰不當。故曰：「國家則賞亦必不當賢，而罰亦必不當暴；若賞不當賢，罰不當暴，則是爲賢者不勸，爲暴者不沮矣。」是以入則不慈孝父母，出則不長弟鄉里，居處無節，出入無度，男女無別。」又曰：「是以百姓皆

攸心解體。沮以爲善；垂其股肱之力，而不相勞來也；腐臭餘財，而不相分資也；隱匿良道，而不相教誨也。』『若此則飢者不得食，寒者不得衣，亂者不得治。』則賢人政治之重要，於此可概見矣。

參考書舉要

(一)畢沅墨子敍

(二)孫詒讓墨子閒詁

(三)王念孫讀墨子雜志（讀書雜志內）

(四)張惠言墨子經說解

(五)梁啓超墨子學案、墨子校釋

(六)章炳麟國故論衡下卷

(七)胡適中國哲學史大綱

第二節　墨門弟子之政治思想

呂氏春秋云：『孔墨弟子，充滿天下。』至戰國中葉以後，孔、墨本並稱，可知墨子學派傳播之廣。

墨子公輸篇記墨子對楚王語:「臣之弟子禽滑釐等三百人」云云,則爲墨子自言其在宋弟子之約數,其總數究有若干,甚不可考。大抵墨子傳教與孔子異。孔子遊說僅及王公大人,而墨子則下逮匹夫徒步之士。孔對於匹夫徒步之士有願學者誨之,否則不強也。如孔子所云:『自行束脩以上,吾未嘗無誨焉。』而墨子則不擇人而聒之。故時人爲之語曰:『孔席不暇煖,墨突不得黔。』蓋墨子及其弟子周遊諸侯,皆在說教,而以傳播其學說爲對於社會最重要之義務。莊子評之曰:『周行天下,上說下教,雖天下不取,強聒而不舍也。故曰上下見厭而強見也。』(天下篇)莊子在天下篇中復言曰:『相里勤之弟子——五侯之徒——南方之墨者——苦獲、已齒、鄧陵子之屬,——俱誦墨經,而倍譎不同,相謂「別墨」;以堅白同異之辯相訾,以觭偶不仵之辭相應。』韓非子顯學篇曰:『自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有鄧陵氏之墨……墨(子)之後……墨離爲三,取舍相反不同,而皆自謂眞……』由此兩段參證言之,所謂「墨離爲三」者,乃因地理之故,並非由於學術不同。五侯齊人,爲東方相里氏之墨;苦獲、已齒、鄧陵子等皆楚人,爲南方鄧陵氏之墨;秦之墨,爲西方相夫氏之墨。可知戰國之末,墨學已分裂。荀子非十二子篇,以墨翟宋鈃並舉。莊子天下篇則以墨翟、

禽滑釐、與宋鈃、尹文、對舉各論」孫詒讓著墨子傳授考集墨子及先秦諸子所紀，凡得墨子弟子十五人，再傳弟子三人，三傳弟子一人，治墨術而不詳其傳授系次者十三人，雜家四人，其言可謂詳盡矣。

墨子弟子中之最著者有惠施、公孫龍一派，世稱所謂「別墨。」惠施與莊子同時，曾相梁惠王。傳爲宋人。莊子天下篇舉惠施推論十事，而歸宿於「汎愛萬物，天地一體，」是惠施亦主兼愛非攻，與墨家同。公孫龍字子秉，趙人。以堅白之辯鳴於時。初爲平原君門客，本儒家學者，後歸依於惠施，益逞詭辯。漢志公孫龍子十四篇，今存六篇。公孫龍嘗說燕昭王、趙惠王偃兵，其言曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也。」（呂氏春秋審應篇）惟惠施、公孫龍之學說偏重於知識論方面之發展，與政治較爲緣遠。

宋鈃、尹文一派，得力於墨子之非攻寬恕者多。莊子天下篇曰：「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆，願天下之安寧以活人命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者，宋鈃、尹文聞其風而悅之。作爲華山之冠以自表，接萬物以別宥爲始，語心之容，命之曰心之行，以聏合歡，以調海內，請欲置之以見王，見侮不辱，救民之鬭，禁攻寢兵，救世之戰，以此周行天下，上說下教，雖天下不

取，強聒而不舍者也。故曰上下見厭而強見也。雖然，其為人太多，其自為太少……以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內，其大小精粗，其行適至是而止。』其所謂「以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內」是其學說墨子之正派也。宋鈃，宋人，與孟、莊同時，與禽滑釐等同為墨子之弟子。孟子作宋牼，「牼」「鈃」古音通。韓非子顯學篇云：『宋榮子之議，不設爭鬬。』又曰：『宋榮之恕』。宋榮亦即宋鈃是也。宋鈃繼承墨子之平和主義思想與「兼愛」之精神，更受老子無為恬淡學說之影響。故宋子主張情欲寡淺。宋鈃生當戰國人欲橫行之時代，其主旨在矯正縱欲，矯正人欲橫流，實行寡欲主義，以求人生之真美善的地步。莊子天下篇所謂：「以情欲寡淺為內」。荀子正論篇云：『子宋子曰：「人之情欲寡，而皆以己之情欲多，是過也。」故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使知情之欲寡也。』凡此皆可見宋鈃之寡欲主義一面以嚴格之「愛」服務於社會，一面節欲以成完全之人格。內無負於心，外不負於人，故宋鈃實為「篤志之實行家」也。又天下篇所謂：「見侮不辱，救人不鬬，禁攻寢兵，救世之戰」者，純是墨家宗旨。荀子正論篇云：『子宋子曰：「明見侮之不辱，使人不鬬，人皆以為見侮為辱，故鬬也；知見侮之為不辱，則不鬬矣。」』此所謂見侮不辱，即是使人榮不知榮，辱不知辱，

完全爲無抵抗主義，其歸結於非攻，但較之墨子之非攻，而主張自衛者又進一層。孟子曾記宋鈃說秦、楚罷兵，其言曰：『我將言其不利。』又天下篇言：『彼以爲無益於天下者，明之不如其已。』皆合墨子之實利主義。宋鈃既屬墨家，則尹文當亦然。據莊子天下篇尹文所持主義，殆與宋鈃同；且均爲齊宣王時人。尹文以正名分爲其哲學之出發點，故其學說，皆以正名分爲中心，至其論政治亦然。大道下云：『老子曰：「以政治國，以奇用兵，以無事取天下。」政者名法是也，以名法治國，萬物所不能亂奇者，權術是也，以權術用兵，萬物所不能敵。』尹文更提倡八術，卽仁、義、禮、樂、名、法、刑、賞。尹文子大道下曰：『仁、義、禮、樂、名、法、刑、賞。凡此八者五帝三王治世之術也。故仁以道之，義以宜之，禮以行之，樂以和之，名以正之，法以齊之，刑以威之，賞以勸之……凡此八術，無隱於人，而常存於世，非自顯於堯、舜之時，非自逃於桀紂之朝，用得其道則天下治，失其道，則天下亂。』此則似近於道家及法家之言，但據公孫龍子跡府篇呂氏春秋正名篇皆述尹文論「見侮不辱」之義，又知其確與宋鈃同派，彼作爲華山之冠表上下平，亦近墨子之平等主義。

參考書舉要

(一)莊子天下篇
(二)韓非子顯學篇
(三)呂氏春秋尊師篇
(四)漢書藝文志
(五)孫詒讓墨子傳授考
(六)梁啓超墨子學案
(七)公孫龍子(宋謝希深注)
(八)宋子(馬國翰玉函山房輯佚書)
(九)尹文子

第五章　法家之政治思想

第一節　管子之政治思想

諸子學說，惟法家後起，獨見采用於當世。法家思想之醞釀，已在戰國中葉，而其樹立為獨立學派者，則在戰國末年。至法家二字合為一名詞，則又始於漢代。司馬談論六家要指曰：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之路有省不省耳。……法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改也。……法家不別親疏，不殊貴賤，壹斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。可以行一時之計，而不可長用也。故曰，「嚴而少恩。」若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家不能改也。」（史記太史公自敍又漢書司馬遷列傳）劉向編次七略，列法家為九流之一。班固撰述漢書，沿用其說，如下：「法家者流，蓋出於理官。信賞必罰，以輔禮制。易曰：「先王以明罰飭法。」此其所長也。及刻者為之，則無教化，

去仁愛，專任刑法，而欲以致治，至於殘害至親，傷恩薄厚。」（藝文志）但劉向之書，全用儒家觀點，認法家幾等於刑吏，似亦未當。魏劉邵之人物志中對於法家較有正確之解釋。業流篇曰：「建法立制，富國強人，是謂法家，管仲、商鞅是也」又曰：「法家之材，司寇之任也。」材能篇曰：「立法之能，治家之材也；故在朝也，則司寇之任，為國則公正之材。……行事之能，譴讓之材也；故在朝也，則司寇之任，為國則督責之政。」法家之產生，乃當時實際政治使然。自春秋戰國貴族政治崩潰之結果，一方面為平民之解放，他方面又為君主之集權。當時政治之趨勢，係由貴族政治趨向君主專制政治，由人治禮治趨向於法治。故法家學說乃應此而產生。欲知禮治與法治分化之思想的過程，莫如荀子與管子為中心。蓋荀子代表禮治之終端，管子代表法治之始端。前者以儒家而近法家，後者以法家而近儒家，其間不過一步之差而已。荀子之隆禮論，係由禮之末而入於仁義道德之本，先整其形，然後整其心，與法家以形制心之主義，可謂兩端啣接。管子之書，代表禮治法治分化之過渡時代，而表示法治之始期。管子全部之主張法治也，恰如荀子之主張隆禮。荀子曰：「人之欲求無分界則爭，爭則亂，先王惡其亂，制禮義以分之。」而管子則謂：「律者所以定分止爭者也。」故吾人可知荀子之

禮，即管子之法也。

法家以管子爲宗，世所傳之法家書，以管子爲最早。今存管子七十六篇，多言管子身後事，蓋爲其徒所附益，不盡自著也。管子名夷吾，字仲，或曰：字敬仲，後其君尊之爲仲父，故後世以仲稱之。齊之潁上人也，史記及管子咸不詳其家世。管仲輔齊桓公伯諸侯，攘夷狄，革制度，使齊國富強。淮南子曰：「齊桓公之時，天下卑弱，諸侯力爭，南夷北狄，交伐中國，中國之不絕如縷，齊國之地，東負海而北障河，地狹田少而多智巧；桓公憂中國之患，若夷狄之亂，欲以存亡繼存天子之位，廣文、武之業，故管子之書生焉。」故管子之政治主張及其思想，即爲應付當時之政治環境而產生。當時政治中央既無集權之能力，諸侯有割據之爭奪，而外患頻仍，四面楚歌，經濟方面更是地苦民貧，人民多智巧而不務實際。管子生當其時，深知病根之所在，於是主功利主義，以明道德與生計之關係，而以法律爲最高權力之所在。管子以爲國家之起原，由於法，必有法然後國家乃得成立。故管子君臣篇下曰：「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征，於是智者詐愚，強者凌弱，老幼孤弱，不得其所，故智者假衆力以禁彊虐而暴人止，爲民興利除害，正民之德，而民師之。……上下設，民生

體，而國都立矣，是故國之所以爲國者，民體以爲國；君之所以爲君者，賞罰以爲君。』又正世篇曰：『民者，被治然後正，得所安然後靜者也。夫盜賊不勝，邪亂不止，強劫弱，衆暴寡，此天下之所憂，萬民之所患也。憂患不除，則民不安其居，民不安其居，則民望絕於上矣。』凡此皆言國家之建立，在應人民最急切之要求。管子言智者假衆力以禁強暴，又曰民體以爲國，賞罰以爲君，其說明國家起原及法制起原，最爲合理。故爲民興利除害，爲國家之主要目的，欲求達到此目的，惟有法治，故曰：『法者，民之父母也。』（法法篇）『法者，天下之至道也，聖君之實用也。』（任法篇）『夫不法，法則治。法者，天下之儀也，所以決疑而明是非也，百姓之所縣命也。』（禁藏篇）『故有國之君，苟不能同人心，一國威，齊士義，通上之治以爲下法，則雖有廣地衆民，猶不能以爲治也。』（法禁篇）法爲治國之急務，其作用在正定人民之權利義務，使國家之秩序得以成立，故所謂法律者，即是：『法者所以興功懼暴也，律者所以定分止爭也，令者所以令人知事也。』（七主七臣篇）國家既成之後，又必以法治精神行之，故管子曰：『欲爲其國者，必重用其民，無以畜之，則往而不可止也，無以牧之，則處而不可使也。遠人至而不去，則有以畜之也；民衆而可一，則有以牧之也。見其可也，喜之有徵，見其不可

也。惡之有刑。賞罰信於其所見。雖其所不見。其敢爲之乎。見其可也。喜之無徵。見其不可也。惡之無刑。賞罰不信於其所見。而求其所不見之爲之化。不可得也。厚愛利。足以親之。明智禮。足以教之。上身服以先之。審度量以閑之。鄉置師以說道之。然後申之以憲令。勸之以慶賞。振之以刑罰。故百姓皆說爲善。而暴亂之行無由至矣。」（權修篇）「故形勢不得爲非。則奸邪之人慤愿。禁罰威嚴。則簡慢之人整齊。（中略）是故明君在上位。刑省罰寡。非可刑而不刑。非可罪而不罪也。明君者。閉其門。塞其途。弇其迹。使民無由接於淫非之地。是以民之道正行善也若性然。故罪罰寡而民以治矣。」（八觀篇）「治莫貴於得齊。制民急則民迫。迫則窘。窘則失其所葆。緩則民縱。縱則淫。淫則行私。行私則離公。離公則難用。故治之所以不立者。齊不得也。齊不得。則治難行。故治民之齊。不可不察也。」（正世篇）管子所謂治莫貴於得齊，非有以牧之則民不一而不可使齊也，一也乃國家所以維持發達之最要條件，故主干涉主義，以收齊一之效。

管子雖主治道之本在法，但其政治思想之中心，乃立腳於「富國強兵」之上，以「尊王攘夷」爲目標，而倡霸道主義。管子明白主張霸道，其言曰：「化民以道。自然而治者爲帝道。始有制度文明。

不用之者爲王道。爲以自貴而不伐者重霸道。」「強國衆。合強以攻弱。以圖霸。強國少。合小以攻大。以圖王。強國衆而言王勢者，愚人之智也。強國少而言霸勢者，敗事之謀也。夫神聖觀天下之形。知輕重之時。知先後之稱。知禍福之門。強國衆。先舉則危。後舉者利。強國少。先舉者王。後舉者亡。」（霸言篇）管子未執政時，齊國衰亂不堪。管子既執政，對內實行富國強兵，對外主張尊王攘夷，而其目的實在稱霸。爲求能稱霸計，實行「通貨積財」以富國，「作內政以寄軍令」而強兵。故管子首先舉出治國之三綱領。所謂三綱領者，一曰、富民，二曰、教育民，三曰、尊敬神明。富民尤爲管子主要之政略。

管子曾於治國篇中說明治國必先富民之理由，其言曰：「凡治國之道，必先富民，民富則易治也。民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉。重家。安鄉重家。則敬上畏罪。敬上畏罪。則易治也。民貧則危鄉輕家。危鄉輕家。則敢陵上犯禁。陵上犯禁。則難治也。是以善爲國者。必民富先然後治之。」「國多財則遠者來。地辟舉則民留處。倉廩實則知禮節。衣食足則知榮辱。」（牧民篇）「無以畜之。則往而不可止也。」（權修篇）「民不懷其產。國之危也。」（立政篇）「民不足。令乃辱。民若殃。令不行。」（版法篇）「民偸處而不事積聚。則困倉空虛。而攘奪竊盜。殘賊進取之人起矣。故曰：觀民產

之所有餘不足。而存亡之國可知也。」（八觀篇）「足其所欲。贍其所願。則能用之耳。今使衣皮而冠角。食野草。飲野水。孰能用之？」（侈靡篇）「夫民必得其所欲。然後聽上。聽上然後政可善爲也。」（五輔篇）凡此皆管子從人類本性之欲，以說明富民之理由，歸納言之，約有三端，即一曰民貧則散亡不能禁。二曰民貧則教育不能施。三曰民貧則法令不能行。此三者又遞相因果者也。管子又以爲民貧之故由於（一）生產之不饒。（二）君上之掊克。（三）豪強之兼幷。（四）習俗之侈靡。（五）金融之凝滯。（六）財貨之外流。明此數因，而思所以救治之。故管子富民之道，有勤儉政策與農本政策兩種。前者在「節流」後者在「開源。」管子一方面在極力發展財富，他方面又極力講求節用，限制奢侈。其用意在人民生活與國家度支，統統實行節約。官府不浮靡，人民應節約，務期物力與人事相衡量，決不可有無謂之浮靡浪費。故曰：「國侈則用費。用費則民貧，民貧則奸智生。奸智生則邪巧作。故奸邪之所生。生於匱不足。匱不足之所生。生於侈。」（八觀篇）「儉則傷事。侈則傷貨，貨無而後知不足。是不知量也。事已然後知貨有餘。是不知節也。不知量。不知節。不可謂有道。」（乘馬篇）「養有節。宮室足以避燥濕。食飲足以和血氣。衣服足以適寒溫……棺槨足以朽骨。衣

袭足以朽肉。……不作無補之功，不爲無益之事。』（禁藏篇）『聖人之制事也能節宮室。適車輿以實藏則國必富。……能適衣服去玩好以奉本而用必贍。』（禁藏篇）『實壙虛墾田疇。修牆屋。則國家富節飲食撙衣服。則財用足。……明主之務在於強本事去無用然後民可使富。』（五輔篇）由此可知管子極力注意財富同時提倡節儉以爲立國保民，非財富上有雄厚之積蓄準備、決不足以防患，亦不足以爲政。故其主張「開源節流」管子之言曰：『夫明主不美宮室。非喜小也。不聽鐘鼓。非惡樂也。爲其傷於本事而妨於教也。故先愼於己而後彼官亦愼內而後外。民亦務本而去末。』（禁藏篇）又曰『國雖富。不侈泰。不縱欲。……必爲天下政理此正天下之本而霸王之主也。』（重令篇）又曰：『山林雖廣草木雖美。禁發必有時。國雖充盈。金玉雖多。宮室必有度。江海雖廣。地澤雖博，魚鱉雖多。罔罟必有正。』（八觀篇）故管子節儉之目標。全在政教上之設施，與一切遠大計劃與準備。至於農本政策爲富民之固本政策。管子以爲一國之貧富全以農產之狀況爲標準，除農產而外，固無其他財富可言，即國民生計，亦無從說起。故管子曰：『善爲政者田疇墾而國邑實。……不能爲政者，田疇荒而國邑虛。』『辟田疇。修樹藝。勸士民。勉稼穡。……此謂厚其生』（五輔篇）管

子對於農事，始終認爲國家民衆有利無弊經常可靠之生產事業。其言曰『何謂民之經產。畜長樹藝。務時殖穀。力農墾草。禁止末事者。民之經產也。……民不務經產。則倉廩空虛，財用不足。』（重令篇）故屬於農本政策者，有（一）經營山林沼澤；（二）整頓水利；（三）大興蠶業及其他副業；（四）獎勵牧畜。以上數項，復從反面論其重要及利害。『一曰、山澤不救於火，草木不植成，國之貧也；二曰、溝瀆不遂於隘障，水不安其藏，國之貧也；三曰、桑麻不植於野，五穀不宜其地，國之貧也；四曰、六畜不育於家，瓜瓠葷菜不具備，國之貧也。』（立政篇）其次教育民，以「富而後教」爲中心所謂『國多財則遠者來，地辟舉則民留處。倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。』（牧民篇）又曰：『百姓皆說爲善，而暴亂之行無由至矣。』（權修篇）而教民之道，則在『鄉置師以說道之。然後申之以憲令。勸之以慶賞。振之以刑罰。』（權修篇）至於教育之內容，則爲四維的教育，即禮義廉恥。所謂『禮、義、廉、恥。國之四維。四維不張。國乃滅亡。』（牧民篇）『禮不踰節。義不自進。廉不避惡。恥不從枉。』（牧民篇）此種教育施行之結果，自能如管子所云：「不踰節故上位安，不自進故民無巧詐，不蔽惡則行自全，不從枉則邪事不生。」於是而君令乃行。最後，尊敬神明，在養成一般人民敬神

之風尙。若能敬神明、鬼神、山川、宗廟、天命等自易使人民生正直純樸之風氣，同時愼天時，務地利，倉廩實，野無蕪曠。故曰：『民之經在明鬼神祇山川。敬宗廟。恭祖舊。……不明鬼神則陋民不悟。不祇山川，則威令不聞，不敬宗廟，則民乃上校。不恭祖舊，則孝悌不備。』（牧民篇）

參考書舉要

(一)史記太史公自敍、管晏列傳
(二)漢書藝文志
(三)管子
(四)梁啓超管子傳

第二節　韓非以前法家之政治思想

法家申不害與商鞅並著。韓非子定法篇曰：『申不害徒術，公孫鞅徒法，』又曰：『申不害不擅用法，不一其憲令，則姦多雖使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭；公孫鞅之治秦，國富而兵強，然而無術以知姦。故曰，二子之於法術，皆未盡善也。』由此可知重術者以申不害爲宗，重法者以商鞅爲宗。

術，法二者，本無輕重。韓非以為二子各有所偏，故不能成其王伯之業。彼之所謂術者，卽「因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能也，此人主所執也。」彼之所謂法者「憲令著於官府，刑法必於民心，賞存乎愼法，而法加乎姦令者也。」簡單言之，術爲君主御臣下之方法，法與現代法律相同。若施之於實際，二者不可分離。申不害與商鞅之言，所注重各有不同也。申子爲任術之政治家，史記云：申不害者京人也。故鄭之賤臣，學術以干韓昭侯。昭侯用爲相，內修政敎，外應諸侯，十五年，終申子之身，國治兵強，無侵韓者。申子之學，本於黃、老，而主刑名。著書二篇，號曰申子。漢書法家，申子六篇，今其書已佚，惟見於後人所掇拾。申子之政治思想第一、以虛靜無爲爲君術。申子曰：「上明見人備之。其不明見，人惑之。其知見人飾之；不知見人匿之。其無欲見人伺之；其有欲見人餌之。故曰：「吾無從知之，惟無爲可以規之」——（韓非子外儲說右上）第二、明法察令，主張見功給賞，依能授官，人君不可自恣視聽，不可自恃知力，不可爲私情所左右，宜靜虛無爲，而任之於公法，第三、重農。

商鞅本衞之庶公子，姓公孫氏，爲秦變法立富強之基，秦封之於商，稱爲商鞅或商君。後人以其原出於衞，稱爲衞鞅。漢志商君二十九篇，今存二十四篇，亦非原書。商子之政治主張，以嚴法治國。商

子論法律制度之起源，其言曰：『古者未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人列貴賤，制節爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣民衆，萬物多，故分五官而守之。民衆而姦邪生，故立法制爲度量以禁之。』（君臣篇）商子根據此種見解，更主以嚴刑峻法防民之奸邪，所謂『民本法也』（劃策篇）商子在開塞篇中說明其法治主義思想之所由生及其作用。其言曰：『古者民藂生而羣處亂，故求有上也。然者天下之樂有上也，將以爲治也。今有主而無法，與無主同；有法不勝其亂，與不法同。夫利天下之民者莫大於治，而治莫康於立君，立君之道，莫廣於勝法。』又曰『古之民樸以厚，今之民巧以僞，故效於古者先法而治，效於今者先刑而法。』所謂前刑而法，即主用威力以推動法之施行，故曰：『故立法分明，中程者賞之，不中程者誅之。』更進而言曰：『故明主愼法制。言不中法者，不聽也；行不中法者，不高也；事不中法者，不爲也。言中法則辯之，行中法，則高之；事中法則爲之；故國治而地廣，兵強而主尊，此治之至也。人君者不可不察也。』（君臣篇）此則君主之行爲，亦必受法之限制。且認定國家行法，當不違親近，不失疏遠，故執政違政，則國必亂。修權篇曰：『凡賞者文也，刑者武也；文武者，法之約也。故明主任法。明主不蔽之謂明，不欺之謂察。故賞厚而利，刑重而威；必不失疏

遠，不違親近；而臣不蔽主而下不欺上。世之爲治者，多釋法而任私議。此國之所以亂也。」又曰：「是故先王知自議私譽之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。賞誅之法，不失其議，故民不爭。」

商子根據其法治主義之思想，建立富國強兵之政策。而以農本主義爲其富國策之一，在墾令、農戰、算地、諸篇中，皆討論此政策。商子以爲民出於農戰，可致富強之效。但欲使民出於農戰，則必禁詩書文學善修仁廉辯慧之士，而賤商官末技之民，蓋不塞彼則不出此也。故曰：「詩、書、禮、樂、善、修、仁、廉、辯、慧，十事，有之則其國必弱。」又曰：「農戰之民千人，而有詩書辯慧者一人焉，千人皆怠於農戰矣，農戰之民百人，而有技藝一人焉，百人者皆怠於農戰矣，國待農戰而安，主待農戰而尊，夫民之不農戰也，上好言而官失之也。」因重農又輕商，墾令篇曰：「使商無得糴，商不得糴，則多歲不加樂；多歲不加樂，則饑歲無裕利，無裕利則商怯，商怯則欲農。商欲農，則草必墾矣。」又曰：「重關市之賦，則農惡商。」凡此皆抑商重農。至其重農之理由，外內篇曰：「民之內事，莫善於農，故輕治不可使之。奚爲輕治？其農貧而商富，故其食賤者錢重，食賤則農貧，錢重則商富。末事不禁則技巧，技巧之人利，而

遊食者衆之滑也。故農之用力最苦，而贏利少，不如商賈技巧之人，苟能令商賈技巧之人無繁，欲國之無富不可得也。故曰，欲農富其國者境內之食必貴，而不農之徵必多，市利之租太重。則民不得無田，田不得不易其食，食貴者則田者利，田者利則事者衆。食貴糴食不利，而又加重徵，則民不得無去其商賈技巧而事地利矣。」又農戰篇曰：「凡人主之所以勸民者，官爵也；國之所以興者，農戰也。今民求官爵，皆不以農戰，而以巧言虛道，此謂勞民。勞民者其國必無兵力，無力者，其國必削。」商子旣主農戰復主以農業生產所得之利益，歸之農民。外內篇曰：「欲農富其國者，境內之食必貴，而不農之徵必多；市利之租太重，則民不得無田。無田，不得不易其食，食貴則田者利；則事者衆。食貴，糴食不利，而又加重徵，則民不得不去其商賈技巧，而就地利矣。故民之力，盡在於地利矣。故爲國者，邊利盡歸於兵，市利盡歸於農。邊利歸於兵者強，市利歸於農者富。故出戰而強，入休而富者王也。」商子兩次變法，其關於農本政策者有「大小僇力耕織，致粟帛多者，復其身；事末利及怠而貧者，舉以爲收孥。」「令民父子兄弟同室內息者爲禁。」「爲田開阡陌封疆，而賦稅平。」「平斗桶權衡丈尺。」

（詳見史記商君列傳）

其次商子之強兵策，設兵農之別，農使客民任之，兵專以國人（秦人）任之，實行全國皆兵主義。畫策篇曰：「民勇者戰勝，民不勇者戰敗。能一民於戰者，民勇；不能一民於戰，民不勇。聖王見勇之出於戰也，故舉國而責之於兵。入其國，觀其治，兵用者強。奚以知民之見用者也？民之見戰也，如餓狼之見肉，則民用矣。凡戰者，民之所惡也；能使民樂戰者王。強國之民，父遺其弟，妻遺其夫，皆曰：不得無返。是以三軍之衆，從令如流，死而不旋踵。」商子在此種強兵政策下，信賞必罰，爲彼之主眼。獎勵將士，以斬獲敵之首級爲衡，韓非子定法篇云：「商子之法，斬一首者爵一級，欲爲官者則爲五十石之官，斬二首者爵二級，欲爲官者則爲百石之官，官爵之遷，與斬首之功相稱。」此種政策完全爲一種威力之表示。所謂「國之所以重，主之所以尊，重力者也。」（國塞）「力生強，強生威，威生德，德生於力。」（靳令）即此謂也。商子復重罰私鬬，故有秦人勇於公戰，怯於私鬬之評。其政策頗徹底，雖宗室若無軍功，不與爵秩，富者無軍功，不得侈其生活。據商君第一次變法條目中規定：「有軍功者，各以率受上爵，爲私鬬者，各以輕重被刑。宗室非有軍功，論不得爲屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次。名田宅臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。」（詳見史記商君列傳）

商子之內治，有三法。彼以爲治國之要，第一法、第二信、第三權。修權篇曰：『國之所治者，三：一曰法，二曰信，三曰權，法者君臣之所共操也，信者君臣之所共立也，權者君之所獨制也，人主失守則危，君臣釋法任私必亂，故立法明分，而不以私害法，則治，權制獨斷於君，則威。』其言於三者中尤重法。商子之所謂法，祇許遵行，不許橫議，蓋極端的專制主義也。又商子主張法之適用，不迴避至親，法應爲君臣同尊重。故曰：『凡人臣之事君也，多以主所好事君，君好法，則臣以法事君，君好言，則臣以言事君，君好法則端直之士在前，君好言，則毀譽之臣在側，公私之分明，則小人不疾賢，而不肖者不妒功，故堯、舜之位天下也，非私天下之利也，爲天下位天下也，論賢舉能而傳焉，非疏父子親越人也，明於治亂之道也。』（修權篇）法出於刑名，商子對於刑之解釋，則以無刑爲目的，然此目的須由重刑而達到。開塞篇曰：『治國刑多而賞少，故王者刑九而賞一，削國賞九而刑一，夫過有厚薄，則刑有輕重，善有大小，則賞有多少，此二者世之常用也，刑加於罪所終，則姦不去，賞施於民上義，則過不止，刑不能禁姦，而賞不從止過者，必亂。故王者刑用於將過，則大邪不生，賞施於告姦，則細過不失。治民能使大邪不生，細過不失，則國治，國治必強，一國行之，境內獨治，二國行之，兵則少寢，天下行之，至德

復立，此吾以殺刑之反於德而義合於暴也。」又曰：「去姦之本，莫深於嚴刑，故王者以賞禁，以刑勸，求過不求善，藉刑以去刑。」賞刑篇曰：「聖人之爲國也，一賞一刑一教，一賞則兵無敵，一刑則令行，一教則下聽上，夫明賞不費，明刑不戮，明教不變，而民知於民務，國無異國，明賞之猶至於無賞也，明刑之猶至於無刑也，明教之猶至於無教也。」觀此商子重刑之意可以概見也。

愼子名到，趙人，游齊稷下，與田駢齊名，爲申、商以後之理論法家。漢志法家著錄愼子四十二篇，書久亡佚，今所存者五篇，爲後人綴輯而成。愼子主張純粹法治主義，欲盡去建已之患用知之累，而惟法是依。故莊子天下篇稱其「棄知去已，而緣不得已。」根據此種觀念，愼子純粹以客觀態度，主張法治。故愼子曰：「君人者舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰雖當，望輕無已。君舍法以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣：怨之所由生也。是以分馬之用策，分田之用鉤，非以策鈞爲過於人智，所以去私塞怨也。故曰：大君任法而弗躬，則事斷於法。法之所加，各以分蒙賞罰，而無望於君。是以怨不生而上下和矣。」（愼子佚文）此言從君心出者，則人將揣摩君心，以售其私，此其爲道甚危。救之之道，惟在「君任法而不任智」「使人臣雖有智能不得背法而

專制，雖有賢行不得踰功而先勞；雖有忠信，不得釋法而不禁。」蓋法家反對人治，力主法治，愼子爲最極端的法家，根本反對「尙賢」。愼子以爲「立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。」更設一比喻，而言曰：「鷹善擊也，然日擊之則疲，而無全翼矣。驥善馳也，然日馳之，則蹶而無全蹄矣。」故曰：「君之智未必最賢於衆也，以未最賢而欲善盡被下，則下不贍矣。若君之智最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復返於人不贍之道也。」此則申言「恃賢爲治必敗」之理由，而歸結於任法。愼子以爲法爲公心而有，法所以定分也。德威篇曰：「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬；非鉤策爲均也，使得美者不知所以美，使得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。」愼子用「均」以塞願望，爲「定分」之張本。愼子之法治觀念純在「寄治亂於法術，托是非於賞罰」，故主無爲而治。所謂「至安之世，法如朝露，純樸不散，心無結怨，口無煩言。」因是使君主「棄知去已」，成爲虛君。故愼子曰：「君臣之道，臣有事而君無事也。君逸樂而臣任事，臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已，事無不治，治之正道也。人君自任而務爲善以先下，則是代下負任蒙勞也，臣反逸矣。故曰：君人者，好爲善以先下，則不敢與君爭善以先君矣，皆稱所知以自覆掩，有

過則臣反責君，逆亂之道也。」又曰：「是以人君自任而躬事，則臣不事事也，是君臣易位也，謂之倒逆。倒逆則亂矣。人君任臣而勿自躬，則臣事事矣，是君臣之順，治亂之分，不可不察也。」

參考書舉要

(一)荀子解蔽篇
(二)韓非子外儲說左右諸篇
(三)史記老莊申韓列傳、商君列傳
(四)呂氏春秋任數篇
(五)商君書
(六)陳啟修商君書校釋
(七)愼子（四部備要）
(八)陳啟天中國法家概論

第三節　韓非之政治思想

法家理論至韓非集其大成，綜合勢、術、法、三派之統治方法，以推翻封建政治，建立君主政治。故韓非者且集先秦學術之大成也。韓非以老、荀之學爲根據，而能成一家之言。大抵韓非言變古與重刑，則本諸商鞅，亦略取於荀卿；言人君無爲之術，本諸管子、申不害、愼到，而亦取諸老子者也。韓非爲韓之諸公子，與李斯俱事荀卿。漢志法家，韓非子五十五篇具存。據史記所載，韓非之書，皆其自撰，惟初見秦篇見戰國策，以爲張儀初見秦之辭，而存韓篇具李斯奏擬出後人僞託。韓非之根本思想，因曾受業於荀子，接受其性惡說，認定人性本惡，以爲支配人類後天之性者，完全在於物質，而不在於精神，故在政治上反對儒家之禮治而主法治，以爲古今異宜，社會變遷不同，則制度不得不有異，是以舍道德而論法律，非仁義而尙威勢，而以唯物論爲其根本之思想。韓非以爲人類行爲完全爲物質環境所支配，人類之鬭爭，亦完全爲物質而鬭爭。五蠹篇曰：「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不爲多，子又有五子，大父未死，而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。……故饑歲之春，幼弟不饟。穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉愛

過客也，多少之心異也。是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。』此所謂『不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。』及『人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭』皆完全以唯物的眼光，觀察人類之社會現象。比如六反篇中言『父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子女也，猶用計算之心相待也，而況無父子之澤乎？』此言父母對於子女「愛」僅爲條件，而「利」反爲本質，皆由於經濟關係所決定。「男」與「女」雖同爲父母所養，但爲將來生利與否計，故一則受賀，一則殺之，此種「計算之心」卽是以「功利」爲準則也。

韓非特根據此種唯物的思想，反對德化政治。彼以爲止暴齊民，不務德而務法。故顯學篇曰：『夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用之不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圜之木，千世無輪矣。自直之箭，自寰之木，百世無有一。然而世皆乘車射禽者何也？隱栝之道也。雖有不待隱栝，而有自直之箭，自寰之木，良工貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰，而恃自善之民，明

主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。』韓非欲於當時學者通用之仁義道德等名目中，另以「理」建立政治思想之基礎。故韓非在解老篇中曰：『凡「理」者方圓短長麤靡堅脆之分也。故「理」定而後可得道也。』『道者，萬物之所然也。萬「理」之所稽也。「理」者成物之文也。道者萬物之所以成也。故曰：道，「理」之者也。物有「理」不可以相薄，物有「理」不可以相薄，故「理」之爲物之制。萬物各異「理」，萬物各異「理」而道盡稽萬物之「理」。故不得不化。不得不化，故無常操。無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。』『夫緣道「理」以從事者，無不能成。無不能成者，大能成天子之勢尊，而小易得卿相將軍之賞祿。夫棄道「理」而妄舉動者，雖上有天子之勢尊，而下有猗頓陶朱卜祝之富，猶失其民人而亡其財貧也。』『德也者，人之所以建生也。祿也者，人之所以持生也。今建於「理」者，其持祿也久，故曰深其根。體於道者，其生日長，故曰固其柢。』『聖人之用神也靜，靜則少費之謂嗇。嗇之謂術也，生於道「理」。夫能嗇也，是從於道而服於「理」者也。衆人離於患，陷於禍，猶未知退而不服從道「理」；聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道「理」，以稱蚤服。故曰夫謂嗇是以蚤服。』『短長、

大小、堅脆、輕重、白黑、之謂「理」。「理」定而物易割也。故議於大庭而後言，則主權議之士知之矣。故欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣。」凡此皆韓非借老子以建立其政治哲學之原理。所謂「理」者卽萬事萬物之根本。而其「審合刑名」之精義，乃由此發生而出。至其政治主張，雖與以前法家無多軒輕，但其思想至爲詳密。蓋集儒道法三家之學說，而以法治主義爲中堅。韓非自釋法義曰：「法者憲令著於官府，刑罰必於人心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。」（定法篇）故韓非之主張。法治有兩大精義，一曰時代精神，二曰法之最高效率。儒道墨三家，均繫理想於過去，以復古爲歸宿，而韓非則主張現代之事。以爲古今物質環境不同，古制自不能行於今日。五蠹篇曰：「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀、禹笑矣，有決瀆於殷、周之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因爲之備。宋人有耕者，田中有株，兎走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兎。兎不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於世，而備適於事。」故曰：「治民無常，惟法爲治。法與時轉則治，治與世宜則有功；」（心度篇）蓋認法必有時代精神，宜與時爲轉移不可執一不化也。其次，法又必有其最高性，蓋任法爲治，有最高之功效，

不若仁政之迂而難行也。韓非六反篇曰：『今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過於父母之親也，此不熟於論恩詐而誣也。』又曰：『明主之治國也，使民以法禁，而不以廉止，母之愛子也倍父，父令之行於子者十母，吏之於民無愛，令之行於民也萬父母，父母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從。』又曰：『今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦，雖犯軍旅之難，饑饉之患，溫衣美食者，必是家也，相憐以衣食，相惠以佚樂，天饑歲荒，嫁妻賣子者，必是家也。故法之爲道，前苦而後樂，仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁之相憐也。』又八說篇曰：『慈母之於子也，愛不可爲前，然而弱子有僻行，使之隨師，有惡病使之事醫，不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死，慈母雖愛無益於振刑救死，則存子者非愛也，母不能以愛存家，君安能以愛持國。』心度篇云『夫民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂。……故治民無常，惟法爲治。』凡此皆韓非申言法有最高效率之旨也。

韓非雖主法治，但須法、術兩者並用，單用法，或單用術，均不可。其言曰：『今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者憲令著

於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。』『法者著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。』『術者藏之於胸中，以偶衆端，而潛御羣臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。』（難三篇）又曰：『術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執者也。』（定法篇）由是言之，其用以統制人民者謂之法；其用以駕馭官吏者謂之術。凡爲君者，使無術以制馭其臣下，則無往而不失敗。故韓子曰：『任人以事，存亡治亂之機也。無術以任人，無所任而不敗。人君之所任，非辯智，則修潔也。任人者，使有勢也。智士者未必信也，爲其多智，因惑其信也。以智士之計，處乘勢之資，而爲其私急，則君必欺焉。爲智者之不可信也，故任修士者使斷事也。修士者未必智，爲其潔身，因惑其智，以愚人之惛，處治事之官，而爲其所然，則事必亂矣。故無術以用人，任智則欺君，任修則君事亂，此無術之患也。』（八說篇）爲君者用術以馭下，必須「循名責實」。韓非曰：『爲人臣者陳而言，君以言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰；非罰功小也，罰功不當名也。羣臣其言小而功大者亦罰，非不說功大也，以爲不當名也。』

（二柄篇）此言循名責實，須各能名副其實，名副其實者當賞，名不副其實者則罰。故韓非子曰：「人主誠明於聖人之術，而不苟世俗之言，循名實而定是非，因參驗而審言辭，是以左右近習之臣，知僞詐之不可得安也。必曰：我不去姦私之行，盡力竭智以事主，而乃以相與比周，妄毀譽以求安，是猶負千鈞之重，陷於不測之淵而求生也，必不幾矣！百官之吏，亦知爲姦利之不可以得安也。必曰：我不以清廉方正奉法，乃以貪汚之心，枉法以取私利，是猶上高陵之顛，墮峻谿之下而求生，必不幾矣！安危之道，若此其明也，左右安能虛言惑主，而百官安敢以貪漁下，是以臣得陳其忠而不弊，下得守其職而不怨，此管仲所以治齊，而商君所以強秦也。」（姦刼弑臣篇）術之功用，既如是其大，但徒術而無術而無法，亦不可能。韓子指摘公孫鞅治秦，徒法而無術之弊，其言曰：「公孫鞅之治秦也，設告相坐而責其實，連什伍而同其罪，厚賞而信，刑重而必，是以其民用力勞而不休，逐敵危而不卻，故其國富而兵強；然而無術以知姦，則其富強也資人臣而已矣。……故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也，商君雖十飾其法，人臣反用其資。故乘強秦之資，數十年而不至於帝王者，法不勤飾於官，主無術以知姦也。」（定法篇）此言公孫鞅治秦，徒法而無術，結果歸於失敗。反之，申不害治韓，

又有徒術，而無法之患，韓非之言曰：『申不害、韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也，晉之故法未息，而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下，申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多，故利在故法前令，則道之；利在新法後令，則道之。故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，七十而不至霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。』（定法篇）韓非以為勢、術、法三者皆「帝王之具」，不可偏廢，蓋綜合法家之重勢重術及重法三派之理論，自成一家之言。故經八篇曰：『明主之行制（勢）也天，其用人（術）也鬼；天則不非，鬼則不困，勢行嚴，逆而不違，毀譽一而不議。……然後一行其法（法）。』此所謂「明主之行制也天」，言其依法而行，至公無私也。「其用人也鬼」，言術之為用，縝密而不可測也。又復以賞罰之威，「一行其法」，如是勢、術、法三者融會統制與政治統治之工具，相依為用，則國無不治矣。

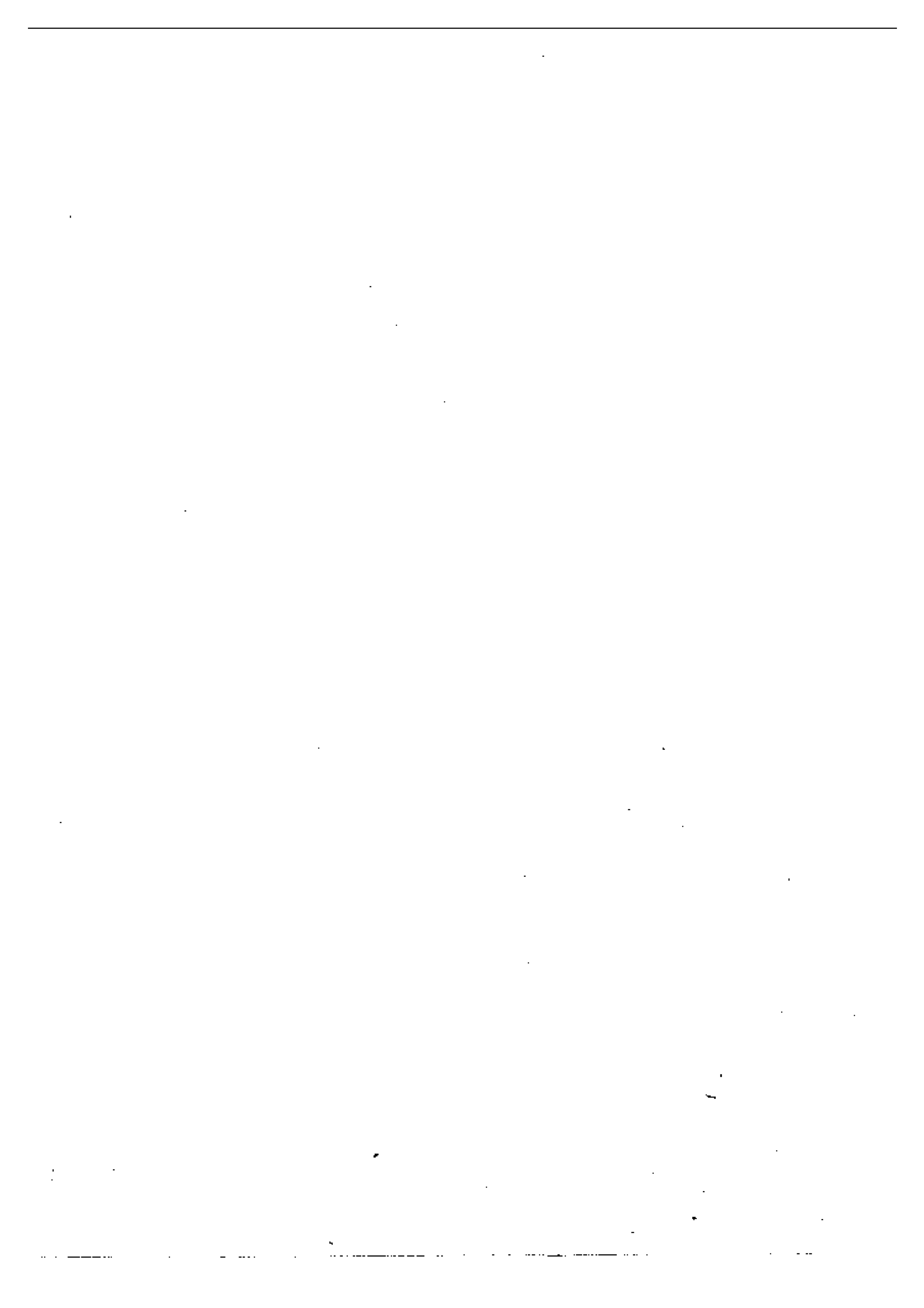
韓非主嚴刑峻治，以達平治之目的。心度篇曰：『明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法；勸功則公事不犯，親法則姦無所萌。』又曰：『聖人之治民，度其本不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。刑勝而民靜，賞繁而姦生。故治民者，刑勝，治之首也；賞繁，亂之本也。』韓

非主嚴刑重賞之功用有三：第一、息亂致治，所謂：「明賞罰，則伯夷、盜跖不亂。」（用人篇）又曰：「賞莫如厚，使民利之；賞莫如美，使民榮之；誅莫如重，使民畏之；毀莫如惡，使民恥之。」（八經篇）第二、防姦劾功，韓非曰：「重罰者，民之所惡也，故聖人陳其所畏以禁其衺，設其所惡以防其姦，是國安而暴亂不起……故善爲主者，明賞設利以劾之，使民以功賞而不以仁義賜；嚴刑重罰以禁之，使民以罪誅而不以愛惠免，是以無功者不望，有罰者不幸矣。」（姦劫弒臣篇）又曰：「明君見小姦於微，故民無大謀，行小誅於細，故民無大亂，此謂圖難於其所易也，爲大者於其所細也。今有功者必賞，賞者不得君，力之所致也；有罪者必誅，誅者不怨上，罪之所生也。民知誅罰之皆起於身也，故疾功利於業，而不受賜於君。」（三難篇）第三、利用民力，韓非曰：「主施賞不遷，行誅無赦，譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡力矣。」（五蠹篇）又曰：「法重者得人情，禁輕者失事實，且夫死力者，民之所有也。情莫不出其死力以致其所欲，而好惡者，上之所制也。民者，好利祿而惡刑罰，上掌好惡以御民力，事實其賞必厚矣，其惡亂甚者，不宜失矣。」（制分篇）但賞罰，必須有一定之限制，方不致背理逆情，有害於國治民安。用人篇「明主立可爲之賞，設可避之罰，故賢者勸賞，而不見子胥之禍；不

胥者少罪，而不見偏剖背。』又曰：『凡治天下，必因人情；人情有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣！』（八說篇）故執行賞罰之標準，必是『功當其言則賞，不當則誅。』（難二篇）韓非更愼重言之曰：『明君之行賞也，曖乎若時雨，百姓利其澤；其行罰也，畏乎如雷霆，神聖不可解也。』（主道篇）韓非歸結曰：『誠有功，則雖疏賤必賞；誠有過，則雖近愛必誅。』（主道篇）

參考書舉要

（一）韓非子（四部備要）
（二）王先愼：韓非子集解
（三）史記老莊申韓列傳
（四）馮友蘭：中國哲學史



中古政治思想

第六章　兩漢諸子之政治思想

第一節　秦漢政治思想概說

自春秋至戰國，一切制度，（如封建制度，井田制度）已漸次隳壞，日趨沒落。留存各強國，終年戰爭，人民痛苦不堪。其時儒法各家，皆望統一。秦以兵力，併吞六國，成立中國歷史上第一次強大的中央集權國家，法家政治思想，遂獲取最後勝利。蓋自春秋而後，中國學術思想之推移，初以孔孟之德治主義，再附於荀卿之禮論，三轉而及於韓非之法治主義，因時勢之要求，遂有武斷的專制政治之發生。秦以始皇帝二十六年平定中國全土，不率由舊章，改封建為郡縣，廢井田而開阡陌，承認土

地私有制，未能適合學者之理想，引起所謂處士之橫議，始皇乃用李斯之策，焚書坑儒，根據法治主義，採用愚民政策。李斯者中國政治史上轉捩期中之建設人物也。夏曾佑所謂：「中國之教，得孔子而後立。中國之政，得秦皇而後行。中國之境，得漢武而後定。三者皆中國之所以爲中國也。自秦以來，垂二千年，雖百王代興，時有改革，然觀其大義，不甚懸殊。譬如建屋，孔子奠其基。秦漢二君營其室，後之王者，不過隨事補苴，以求適一時之用耳。不能動其深根寧極之理也。」（中國古代史下卷）其言甚是。秦代實爲中國政治史上最重要之時期，而李斯者卽爲此時期中之中心理論把握者。其人關係秦代之興亡，斯死而秦不久亦亡，故其政治思想實爲秦代政治制度之支持者。李斯之改制及焚書之論據完全以法家爲基礎。主張絕對的中央集權制，自不能容許擁護封建之理論存在，故李斯上秦王書：「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？異時諸侯並爭，厚招遊學。今天下已定，法令出一；百姓當家則力農，士則學習法令，辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑黔首。丞相斯昧死言：古者天下散亂，莫能相一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人皆善其所私學，以非上所建立。今陛

下並有天下，辯黑白而定一尊，而私學相以非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議；夸主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降於上，黨與成乎下，禁之便。臣請史官非秦紀，皆燒之，非博士所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣太守尉雜燒之；有敢偶語詩書者，棄市；以古非今者，族；吏見不舉者同罪，令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。」因秦代焚書坑儒之結果，各家思想極受摧殘，而儒家受摧殘更甚，墨家受摧殘，雖無明文，但觀於秦以後墨家之衰微，且以墨家學說與專制絕不相容，則其受摧殘亦深。其他則道家多隱遁之士，不願干涉政治，秦代統治者視爲無足重輕。惟有法家勢最盛，始皇又禁百家雜學，令欲學法令者，以吏爲師，故此時之法家可稱爲獨尊時代，但因無其他學派與之競爭，亦無多著作表現於世，僅法令制度流傳後代。如當時李斯所定之秦律，即爲後來漢唐律之所本，而蛻變而及於淸。惟在思想上經此一大摧殘，先秦時代全盛之學術思想，幾全歸於寂滅矣。

秦代之專制政治，雖爲中國歷史上之新局面，但當時社會經濟在轉換時期，人民生活，極爲困苦。如董仲舒所謂：「屯戍力役，三十倍於古。田租口賦，鹽鐵之利，二十倍於古。耕豪民之田，見稅十五。

故貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食。」加以六國之民，不願附秦，如武安君云：「秦已拔上黨，上黨民不樂爲秦者歸趙。」蘇代所謂：「天下不樂爲秦民之日久矣。」雖改郡縣，收兵器，遷移豪民，僅爲防亂之下策，前此用法家政策，聚天下樂於戰鬪之士，統一以後，專以長期工役消納無賴，祇知尊重富人，而大多數平民生活無法解決，結果因政治之過度壓迫，與思想言論之不自由，加以平民生活之不得解決，使天下共起亡秦，其統治僅及十五年，卒被推翻。自秦之亡，中國之政治舞臺，一時恢復戰國時代之混亂狀況。其時被剝奪之農民（陳勝劉邦）失權之貴族（楚貴族項梁項羽，齊貴族田氏及其他韓、趙、魏之貴族）以及智識階級（孔甲陸賈等）三派揭竿興起，但因此種無主義之革命，未能有何種改革及建設之主張，僅各爲生活求出路，而抱定個人享樂主義，結果依舊造成混亂之局面，人民受兵禍最深。漢書食貨志謂：「漢興接秦之敝，諸侯並起，民失作業而大饑饉，凡米石五千人相食，死者過半，高祖乃令民賣子就食蜀漢。天下既定，民無蓋藏，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。」此時物力消耗最鉅。晚周戰國以後，復加以此種環境，社會智識之欲求，已無可言，其後政治漸次安定，思想界稍有生氣，但西漢數百年中之思想，仍是因襲多而創獲少，未能脫離晚周戰

圍諸子思想之範疇。

自漢高祖承秦之後，統一宇內，以迄後漢獻帝讓位於魏之文帝為止，前後漢亘四百年間之思想，可分為五時期即：（一）漢代初年，（二）武帝時代，（三）前漢之末哀帝平帝時代，（四）後漢明帝時代，（五）後漢之末桓帝靈帝時代。漢初思想界，大體上可分為二派，一派活動於中央政府；一派活動於地方諸王國。在中央政府方面活動者又可為消極與積極兩派；消極派崇尚黃老，主無為，與民休息。積極派崇尚申韓，講刑名，嚴法律，以賞罰為主。地方派亦分二系；效蘇秦張儀之縱橫與枚乘相如之詞賦。如戰國游士食客之變相。在此紛亂狀態中，儒家因其自身之努力而產生，乃主張「復古更化」之論，盡駁各家之說，以三代堯舜，以代亡秦，以禮樂教化，代法律與無為之說，以大一統之思想代列國縱橫與詞賦，經長久之奮鬪，始造成漢武帝之尊儒。

漢武帝納董仲舒之賢良對策，禁止諸子百家，專門獎勵儒術，儒學因之大盛。惟此時之儒家已失其原來之意義，彼輩自以為發揮儒家之微言大義，求「通經致用」，而其實在思想方面，往往與方士混合，相信「天人相與」之學說，而專談陰陽、占驗災異，在行為方面又往往借經術以獵官。此

「今文學」一派之弊也。此派起源於漢初，盛行於前漢，根據漢初隸書本之經典，至宣帝、元帝時，立於「學官」者，凡十四博士。「古文學」一派迷信色彩雖較少，但亦非原始儒家之思想與精神。此派起源於前漢末年，而盛行於後漢。蓋新莽篡國，劉歆校書時所晚出者也。此派崇奉周公，推尊周禮，其所以有此主張者，乃政治作用，欲爲王莽篡奪行爲之準備。今文派雖不足以盡孔學，然猶不失爲孔學之一支流，古文派則經亂賊僞師之改竄附託，其與孔子之意，背而馳者，往往然矣。今古文之爭以後，尙有通學派，乃混合今古文學，不論家法師法，祇以主觀之見地爲準。此派之代表爲漢末之鄭玄，專注重經典中名物訓詁之研究而忽略思想，實可稱爲後代考證學之開山祖。綜合言之，漢世六經家法，強半爲荀子所傳，而傳經諸老師又多故秦博士，故自漢以後，名雖爲昌明孔學，實則所傳者僅荀學之一支而已。故漢代儒家之政治思想，大致言之，乃根據荀子之學說，以爲政治之任務，在「禮治」。以禮治爲最高理論而統制民間社會，凡社會經濟，民衆生活，均須用政治以實行統治與調整。故禮治之眞精神，不在祭祀對上帝而在教化對下民，即在民間社會經濟生活上，予以系統之裁制，而造成一種有意義之生活。而在他方面，漢儒之哲學的見地，乃根據易經與老子二書，證明世界乃變動

不居之世界，由四時五行之循環，說到天人相應，以自然界之現象律令，說明社會與歷史，故天道倫理說，盛行於漢代。天道說根據於讖緯與春秋倫理說發揮爲孝經。孝經之要義在「資於事父以事君則敬同。」（士章第五）董仲舒卽集讖緯與春秋而建立絕對主義之君主政治哲學者也。

讖緯之說，盛行於前漢之末哀帝、平帝時代。讖緯與經書有密切之關係，讖者預言未來之事，漢人富於迷信與雷同性，以爲由此種圖讖可決國家興廢，且利用之於戰爭時，可鼓三軍勇氣。至緯書之名，始於漢代。詳目始見之於隋書經籍志中，緯書之中，有種種迷信之記事，亦有與讖相類似者，故合言之，謂爲讖緯之學。此類學說，多爲迷信。其意則謂君主對天負責，其興起有「受命之符」，其衰亡有「災害怪異」。此卽謂君主對天負責，不對人民負責，開後世君主獨裁政治思想之端。

總括言之，漢代思想乃儒、道、法三家思想迭爲消長。儒家於思想上既無多大之創獲，法家於開國之初，曾有表現，後亦寂然。老莊哲學之中心思想「無名」「齊物」既被棄置，僅以「養生論」爲時人所玩弄，雜以陰陽、五行、讖緯之說，亦無足道。迨至漢末，儒家式微，老莊之學反大盛，佛教雖於明帝時東來，但尙無動搖思想界之勢力。

參考書舉要

(一)史記秦始皇本紀李斯列傳、儒林

(二)夏曾佑中國古代史下卷

(三)漢書食貨志

(四)胡漢民中國哲學史之唯物的研究

(五)日本宇野哲人中國哲學概論

(六)日本渡邊秀方中國哲學史概論

(七)錢穆漢學與宋學

第二節　前漢諸子之政治思想

前漢思想家較有政治哲學之規模者有陸賈、賈誼、淮南子、董仲舒、及楊雄諸人。陸賈漢初楚人。以客從漢高祖定天下，有名。所著新語一書，爲有理論之政論，實開兩漢政論之先端。陸賈尊崇王道而黜覇術，西漢儒者，董仲舒而外，以陸爲最醇。陸賈主張仁義至上主義之德政，道基篇曰：『聖人懷

仁仗義，分明纖微，忖度天地，危而不傾，佚而不亂者，仁義之所治也。行之於親近而疏遠悅，修之於閨門之內而名譽馳於外。故仁無隱而不著，無幽而不彰者；虞、舜蒸蒸於父母，光耀於天地；伯夷、叔齊臥於首陽，功美垂於萬代；太公自布衣昇三公之位，累世享千乘之爵；知伯仗威任力，兼三晉而亡。是以君子握道而治，席仁而坐，仗義而彊。』又曰：『仁者道之紀，義者聖之學。學之者明，失之者昏，背之者亡，陳力就列，以義建功。師旅行陣，得仁爲固，仗義而彊。調氣養性，仁者壽長；美才次德，義者行方。君子以義相褒，小人以利相欺，愚者以力相亂，賢者以義相治。』陸賈以爲仁義乃宇宙之本體，故以仁義治世，則世之太平可期而待。齊桓尚德而彊，秦二世尚刑而亡。故行虐則怨積，布德則功興，百姓以德附，骨肉以仁親，夫婦以義合，朋友以信全，君臣以義序。（道基篇）此種以仁義治國之論，仍不脫儒家思想之範圍。但在他方面又受老子及周易之影響，以宇宙根本原理爲陰陽二氣之消長，由此種自然現象以定人生之法則，即是聖人之道。更因受當時黃老術及對於秦代苛政之反感，主無爲而治。陸賈理想中之政治社會，在至德篇更有詳細之敍述，其言曰：『君子之爲治也，塊然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民，閭里不訴於巷，老幼不愁於庭，近者無所議，遠者無所聽，郵驛無夜

行之吏，鄉閭無夜名之征，犬夜不吠，烏夜不鳴，老者息於堂，丁壯者耕耘於田，在朝者忠於君，在家者孝於親，如是賞善罰惡而潤色之，興辟雍庠序而教誨之，然後賢愚異議，廉鄙異科，長幼異節，上下有差，強弱相扶，小大相懷，尊卑相承，雁行相隨，不言而信，不怒而威，豈恃堅甲利兵，深刑刻法，朝夕咸咸，而後行哉。」陸賈理想中的政治，是無爲而治，故反對刑罰法令，無爲篇曰：「夫道莫大於無爲，行莫大於謹敬。何以言之：昔虞、舜治天下，彈五弦之琴，歌南風之詩，寂若無治國之意，漠若無憂民之心，然天下治。周公制作禮樂，郊天地，望山川，師旅不設，刑格法懸，而四海之內，奉供來臻，重譯來朝。故無爲也，乃無爲也。秦始皇帝，設爲車裂之誅，以斂姦邪，築長城以戍境，以備胡越，征大吞小，威震天下，將帥橫行，以服外國，蒙恬討亂於外，李斯治法於內，事逾煩，天下愈亂，法愈滋，而姦逾熾，兵馬益設而敵人逾多，秦非不欲爲治，然失之者乃舉措暴衆，而用刑太極故也。」此則完全受老莊之影響，與老子所謂：「法令滋彰，盜賊多有，」正復相同。

賈誼漢之洛陽人，生於漢高祖七年，卽西曆紀元前二百年，卒於文帝十二年，西曆紀元前一六八年，初漢文帝召爲博士，年僅二十餘，一年中超遷至大中大夫，有所論列，多見施行。後爲長沙王太

傳，不久又拜爲梁懷王太傅。誼著新書共十卷，五十八篇。其思想以儒家學說爲淵源，故其政論，以儒家爲立足點。漢自高祖至文帝，一切制度，皆沿秦之舊規。誼以爲當加改革，遂改正朔，易服色，制法度，定官名，興禮樂，一一草具其事，實爲漢代法制之改革者。賈誼以儒術應用於政事，主張仁、義、禮、智、聖、樂六行，與孔門之思想相同。賈誼以「六」說明一切法理，其言曰：『德有六理，何謂六理，道德信神明命，此六者德之理也，六理無不生也，已生而六理存乎所生之內，是以陰陽天地人，盡以六理爲內度，內度成業，故謂之六法，六法藏內，變流而外，遂六術，故謂之六行，是以陰陽各有六月之節，而天地有六合之事，人有仁、義、禮、智、聖之行，行和則樂，與樂則六，此之謂六行。』（六術）賈誼以「六理」爲宇宙萬物之規範，又以六法爲萬有之實在，演繹之以作倫理道德之基礎。在政治思想方面，主張尚德，毋尚刑，毋以權勢威迫人民，故反對專制政策。賈子曰：『故先王者見終始之變，知存亡之由，是以牧民以道，務在安之而已矣。天下雖有逆行之臣，必無響應之助；故曰：安民可與行義，而危民易與爲非，此之謂也。』又曰：『是以君子爲國，觀之上古，驗之當世，參之人事，察盛衰之理，審權勢之宜，去就有序，變化應時；故曠日長久，而社稷安矣。』（過秦下）賈誼以爲秦之亡，是反乎先王之道，力言

政治當復古道以安民爲主。大政篇上更主張以民爲本，其言曰：「聞之於政也，民無不爲本也；國以爲本，君以爲本，吏以爲本，故國以民爲安危，君以民爲威侮，吏以民爲貴賤，此之謂民無不爲本也。聞之於政也，民無不爲命也，國以爲命，君以爲命，故國以民爲存亡，君以民爲盲明，吏以民爲賢不肖，此之謂民無不爲命也。聞之於政也，民無不爲功也；故國以爲功，君以爲功，吏以爲功，國以民爲興壞，君以民爲強弱，吏以民爲能不能，此之謂民無不爲功也。聞之於政也，民無不爲力也；故國以爲力，君以爲力，吏以爲力，故夫戰之勝也，民欲勝也；攻之得也，民欲得也；守之存也，民欲存也；故吏率民而守，而民不欲存，則莫能以存矣；故率民而攻，民不欲得，則莫能以得矣；故率民而戰，民不欲勝，則莫能以勝矣。故其民之於其上也，接敵而喜，進而不能止，敵人必駭，戰由此勝也。夫民之於其上也，接敵而懼，退必走去，戰由此敗也。故夫菑與福也，非降在天也，必在士民也。」更申言曰：「故夫民者至賤而不可簡也，至愚而不可欺也。故自古至於今，與民爲仇者，有遲有速，而民必勝之。」其次，賈誼又鑒於高祖時強臣之叛亂，乃主張限制諸侯之土地，以謀中央集權，而削弱強藩之權勢。故藩傷篇曰：「既以令之爲藩臣矣，爲人臣下矣，而厚其力，重其權，使有驕心而難服從也，何異於善砥鏌鋣而予射子，自禍

必矣。」藩彊篇曰：「欲天下之治安天子之無憂，莫如衆建諸侯而少其力；力少則易使以義，國小則無邪心。」此所謂「衆建諸侯而少其力」，卽是主張諸侯土地之當削及制限之當設，以固朝廷，保諸侯，更可增加國家之福利。

淮南子卽劉安，漢高祖少子，淮南厲王長之長子。厲王得罪遷蜀，沒於途，文帝憫之，乃封其四子，且以長子安襲其父封，是爲淮南王。據史記稱：「淮南王安爲人好讀書鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁；亦欲以行陰德拊循百姓，流譽天下。」（史記百十八。）漢書載淮南王安「招致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆。又有中篇八卷，言神仙黃老之術，亦二十餘萬言。時武帝方好藝文，以安屬爲諸父，辯博善爲文辭，甚尊重之；每爲報書及賜，常召司馬相如等視草（草稿）乃遣。初安入朝，獻所作，內篇新出，上愛祕之。使爲離騷傳，旦受詔，日食時上。又獻頌德及長安都國頌。每宴見，談說得失及方技賦頌，昏莫然後罷。」（漢書卷四十四）淮南子原名鴻烈，有二十一篇，乃與賓客蘇飛、李尚等講論道德時所編述。因此書係成於衆手，故思想駁雜，缺乏系統，矛盾之處頗多。淮南子之思想以老子學說爲根據，而雜取儒、法、陰陽各家之說，齊俗篇曰：「百家之言，指奏相反，其合道一

也。」則居然以折衷諸子自任。但淮南子思想之本體，大半取之於老莊，故其政治思想，亦多有與老莊相似處。詮言篇曰：「民有道所同道，有法所同守，爲義之不能相固，威之不能相必也，故立君以一民。君執一則治，無常則亂。君道者，非所以爲也。何謂無爲？智者不以位爲事，勇者不以位爲暴，仁者不以位爲患（惠），可謂無爲矣。夫無爲，則得於一也；一也者，萬物之本也；無敵之道也。」淮南子主張無爲主義，以爲其政治思想之中心。淮南子以爲太清之世，素樸無欲，萬類安和，故本經訓曰：「太清之始也，和順以寂寞，質眞而素樸，閑靜而不躁，推而無故，在內而合乎道，出外而調於義，發動而成於文，行快而便於物。其言略而循理，其行悅而順情，其心愉而不僞，其事素而不飾，是以不擇時日，不占卦兆，不謀所始，不議所終，安則止，激則行。通體於天地，同精於陰陽。」其後制作日繁，物益多，欲益熾，而詐僞爭亂以起。聖人出，立爲仁、義、禮、樂以救之。「及至分山川谿谷，使有壤界；計人多少衆寡，使有分數，築城掘池，設機械險阻以爲備，飾職事，制服等，異貴賤，差賢不肖；經誹譽，行賞罰，則兵革興而分爭，生民之滅抑夭隱，虐殺不辜而刑誅無罪，於是生矣。」（本經訓）淮南子所謂無爲，乃在「因順自然」「當於世事」「無爲而無不爲」「無治而無不治」（詳見泰族訓）故政治之建立，乃

由於世衰，苟衰世不可返於太淸，則有治安能復於無治。且世之由淳厚而入於澆薄，由無君而至於有君，實有其不得已之勢在。故氾論訓曰：「昔者神農無制令而民從，唐虞有制令而無刑罰，夏后氏不負言，殷人誓，周人盟。至當今之世，忍詬而輕辱，貪得而寡羞。欲以神農之道治之則其亂必矣。」可知當今之世既非太淸，無爲治，既不可能，乃不得不因其有爲而設法度君長一切之制。本經訓曰：「昔容成氏之時，道路鴈行列處，託嬰兒於巢上，置餘糧於畮首，虎豹可尾，虺蛇可蹍，而不知其所由然。逮至堯之時，十日並出，焦禾稼，殺草木，而民無所食；猰貐、鑿齒、九嬰、大風、封豨、修蛇，皆爲民害。堯乃使羿誅鑿齒於疇華之野，殺九嬰於凶水之上，繳大風於靑邱之澤，上射十日而下殺猰貐，斷修蛇於洞庭，禽封豨於桑林，萬民皆喜，置堯以爲天子。於是天下廣狹險易遠近始有道里。」此言政長之設立，乃由於聖人應世亂而出，爲民興利除害之故。且立君又在防止人類必然之爭，兵略訓曰：「凡有血氣之蟲，含牙帶角，前爪後距，有角則觸，有齒者噬，有毒者螫，有蹄者趹，喜而相戲，怒而相害，天之性也。人有衣食之情而物弗能足也，故羣居雜處；分不均，求不澹則爭；爭則強脅弱而勇侵怯。人無筋骨之強，爪牙之利，故割革而爲甲，鑠鐵而爲刃。貪昧饕餮之人殘賊天下，萬人騷動，莫寧其所。有聖人勃

然而起，乃討強暴，平亂世，夷險除穢，以濁爲淸，以危爲寧。」故修務訓曰：「古之帝王者，非以奉養其欲也。聖人踐位者，非以逸樂其身也。爲夫強掩弱，衆暴寡，詐欺愚，勇侵怯，懷智而不以相教，積財而不以相分，故立天子以齊一之。爲一人聰明而不足以偏照海內，故立三公九卿以輔翼之。絕國殊俗，僻遠幽閒之處，不能承澤，故立諸侯以教誨之。」

淮南子雖主張由無君以至於有君，但依據其無爲主義，主張虛君政治。故主術篇曰：「君人之道，其猶零星之尸也。儼然玄默，而吉祥受福。……是故重爲惠，若重爲暴，則治道通矣。爲惠者，尙布施也。無功而厚賞，無勞而高爵，則守職者懈於官，而游居者亟於進矣。爲暴者妄誅也。無罪而死亡，行直而被刑，則修身者不勸善，而爲邪者輕犯上矣。重爲惠者生姦，而爲暴者生亂。姦亂之俗，亡國之風。是故明主之治國有誅者，而主無怨焉，朝有賞者，而君無與焉。誅者不怨君，罪之所當也。賞者不德上，功之所致也。……故太上，下知有之。」詮言訓曰：「處尊位者如尸，守官者如祝宰。尸雖能剝狗燒彘，弗爲也；弗能，無虧也。俎豆之列次，黍稷之先後，雖知，弗教也；弗能，無害也。不能祝者不可以爲祝，無害於位尸。不能御者不可以爲僕，無害於爲左。故位愈尊而身愈佚，身愈大而事愈少。」此所謂「尸」者

乃祭祀時扮作受祭之人，以此比喻，說明虛君之意義。又主術訓曰：「夫權衡規矩，一定而不易，不爲秦楚變節，不爲胡越改容，常一而不邪，方行而不流，一日刑（型）之，萬世傳之，而以無爲爲之。……法者，天下之度量，而人主之準繩也。……法定之後，中程者賞，缺繩者誅；尊貴者不輕其罰，而卑賤者不重其刑；犯法者雖賢必誅，中度者雖不肖必無罪，故公道通而私道塞矣。古之置有司也，所以禁民使不得自恣也。其立君也，所以剸有司使無專行也。法籍禮義者，所以禁君使無擅斷也。人莫得自恣則道勝，道勝而理達矣。故反於無爲。無爲者，非謂其凝滯而不動也，以言其莫從己出也。」此言「法者天下之度量，而人主之準繩也。」凡誅賞予奪皆依客觀的法制，不從君心出，蓋「所以禁君使無擅斷也。」淮南子更謂『積力之所舉，則無不勝也；衆智之所爲，則無不成也。』頗有民本思想。在主術訓篇中，言之甚明。其言曰：「人主者，以天下之目視，以天下之耳聽，以天下之智慮，以天下之力爭。是故號令能下究，而臣情得上聞。……聰明光而不弊，法令察而不苛，耳目達而不闇，善否之情日陳於前而無所逆。是故賢者盡其智，而不肖者竭其力。」又曰：「夫臣主之相與也，非有父子之厚，骨肉之親也，而竭力殊死，不辭其軀者，何也？勢有使之然也。昔者豫讓，中行文子之臣；智伯伐中行氏，幷吞其

地。豫讓背其主而臣智伯。智伯與趙襄子戰於晉陽之下，身死爲戮，國分爲三。豫讓欲報趙襄子，漆身爲厲，吞炭變音，擢齒易貌。夫以一人之心而事兩主，或背而去，或欲身殉之，豈其趨捨厚薄之勢異哉？人之恩澤使之然也。……夫風疾而波興，木茂而鳥集。相生之氣也。是故臣不得其所欲於君者，君亦不能得其所求於臣也。君臣之施者，相報之勢也。……是故君不能賞無功之臣，臣亦不能死無德之君。君德不下流於民，而欲用之，如鞭蹶馬矣。是猶不待雨而求稼，必不可之數也。」此則言人主須尊重人民之公意，而治者與被治者處於對等之地位，所謂「君臣之施者，相報之勢也。」即是謂治者與被治者，祇有相互之報施，而無絕對服從之義務。

董仲舒漢之廣川人，生卒年不詳。約當漢景帝武帝時（紀元前二世紀）在世。專治春秋，景帝時爲博士，武帝元光元年，以賢良對策，天子異之，以爲江都相，復相膠西王及去位，專修學著書。其所著書，多關於治世經濟方面，因論春秋得失，舉玉杯蕃露清明竹仙之屬數十篇，又上疏條教，共百二十二篇，約十餘萬言，皆傳於世，卽今之春秋繁露，其中天人三策爲董子專門關於政治之著作，與賈誼之治安策，前後相映。董子爲西漢有數學者，其學說以天爲根據，爲原理。董子曰：「天生民，性有善

而實未能善，於是爲之立王以善治之，此天意也……王承天意以成民性者也。』（董仲舒春秋繁露深察名號）又曰：『唯天子受命於天，天下受命於天子。』（春秋繁露爲人者天）故所謂天治者即天子受最高統治者上帝之任命，統治天下兆民。天子對上帝之關係，正如臣民對天子之關係。天子對天負責，對天負責之君主，其興起有「受命之符，」其衰亡有「災害怪異。」君主對天負責，便是對民不負責。此種不負責之絕對主義，實開後世君主政治思想之端。故董仲舒者，實集讖緯與春秋而建立絕對主義之君主政治哲學者也。董子在其有名之天人三策中言之甚詳。第一策曰：『案春秋之文，求王道之端，得之於「正」。「正」次「王」，「王」次「春」。春者天之所爲也，正者王之所爲也。其意曰：上承天之所爲，而下以正其所爲。「正」，王道之端云爾。』又曰：『王者必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。』第二策曰：『天令之謂命，命非聖人不行。質樸之謂性，性非教化不成。人欲之謂情，情非度制不節。是故王者謹於承天意，以順命也。下務明教化民，以成性也。正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者而大本舉矣。』董仲舒根據其天治主義，故對於政治論，則主「神權說。」董子之論政治起源，以爲天生民，性有善而質未能善，苟無聖人以禮樂道術化

民，則勢必至於「民如麋鹿，各從其欲，家自爲俗，父不能使子，君不能使臣」（深察名號）而亂不可止。故曰：「王承天意以成民之性爲任者也。」（立元神）此所謂民性有善而實未能善，政治要務是成民之性，實際仍是根據孔孟主張。

董子之政治論，又是以個人爲中心，所謂「正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方」用大學正心修身以至齊家治國平天下之方法，爲儒家一脈相傳之德治主義。董子以爲正誼仁義，爲治國之道。所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功。至無爲而習俗大化，可謂仁聖矣」。仁義法篇曰：『春秋之所以治人與我也；所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之爲言人也；義之爲言我也。』又曰：『是故春秋爲仁義法。仁之法在於愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予爲義；人不被其愛，雖厚自愛，不予爲仁。』凡治國家者必須以仁義爲治，政治始能修明也。

至君主與人民之關係，董子主張「民本君治」說。董子關於民本說，其言曰：『王者，民之所往；君者，不失其羣也。故能使萬民往之，而得天下之羣者，無敵於天下。』（滅國上）『且天之生民，非

爲王也。而天主王，以爲民也。故其德足以安樂民者，天予之，其惡足以賊害民者，天奪之。……故封太山之上，禪梁父之子，易姓而王，德如堯舜者七十二人。王者，天之所予也；其所伐，皆天之所奪也。」（堯舜不擅移湯武不專殺）又曰：「故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之，此天理也，所從來久矣。」（爲人者天篇曰：「傳曰：「唯天子受命於天，天下受命於天子，一國則受命於君；君命順，則民有順命；君命逆，則民有逆命；故曰：「一人有慶，萬民賴之，」此之謂也。」此言人民爲政治之根本，君主祇是一種工具，隨時可以撤換，凡君主無道而害民者，人民可以討伐之，此爲天命之所許也。其次「君治，」則謂政治祇應由君主主持，人民祇是成材而不能成器者，故不能主持政治。深察名號篇言之甚詳，其言曰：「民之號，取之瞑也。……弗扶，將顛陷猖狂，焉能善。」「或曰：性有善端，心有善質，尙安非善？應之曰：非也。繭有絲而繭非絲也；卵有雛而卵非雛也。……性如繭如卵，卵待覆而爲雛，繭待繅而爲絲，性待教而爲善。此之謂眞天。天生民性有善之而未能善，於是爲之立王以善之。……苟性已善，則王者受命，尙何任也？」「正朝夕者，視北辰，正嫌疑者，視聖人，聖人以爲無王之世，不教之民，莫能爲善。」

董子對於政治與經濟兩方面，亦有具體之主張，在政治制度方面，主張君主網羅天下人才，組織賢能政府。立元神篇曰：『天積衆精以自剛，聖人積衆賢以自強。天序日月星辰以自光，聖人序爵祿以自明。天所以剛者，非一精之力；聖人之所以強者，非一賢之德也。故天道務盛其精，聖人務衆其賢。盛其精而壹其陽，衆其賢而同其心。壹其陽然後可以致其神，同其心然後可以致其功。是以建治之術，貴得賢而同其心。』又曰：『爲人君者，其要貴神。神者，不可得而視也，不可得而聽也。……故大臣居陽而爲陰，人君居陰而爲陽。陰道尙形而露情，陽道無端而貴神』通國身篇曰：『治國者以積賢爲道。身以心爲本，國以君爲主。精積於本，則血氣相承受；賢積於其主，則上下相制使。……故治身者，務執虛靜以致精；治國者，務盡卑謙以致賢。』在經濟制度方面，則主張調均經濟，而傾向於均產。度制篇曰：『孔子曰「不患貧而患不均。」故有所積重，則有所空虛矣。大富則驕，大貧則憂；憂則爲盜，驕則爲暴；此衆人之情也。故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不致於驕，貧者足以養生而不致於憂。以此爲度而調均之，是以財不匱而上下相安，故易他也。今世棄其度制，而各從其欲。欲無所窮而俗得自恣，其勢無極。大人病不足於上，而小民羸瘠於下。則富者愈貪利而不肯爲義，貧者日

犯禁而不可得止。是世之所以難治也。」因此董子主張限田，乃有「名田說。」所謂名田者，對於人民之土地所有額加以制限。董仲舒以爲當時豪強，「身寵而載高位，家溫而食厚祿，因乘富貴之資力，以與民爭利於下，民安能如之哉？是故衆其奴婢，多其牛羊，廣其田宅，博其產業，畜其積委，務此而亡已，以迫蹴民。民日削月朘，寖以大窮，富者奢侈羨溢，貧者窮急愁苦，而上不救，則民不樂生；民不樂生，尚不避死，安能避罪？此刑罰之所以蕃而姦邪不可勝者也。」故上書武帝曰：「古者稅民不過什一，其求易共；使民不過三日，其力易足；民財內足以養老盡孝，外足以事上共稅，下足以蓄妻子極愛，故民說從上。至秦則不然；用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得賣買，富者田連仟伯，貧者亡立錐之地；又顓川澤之利，管山林之饒，荒淫越制，踰侈以相高，邑有人民之尊，里有公侯之富，小民安得不困？又加月爲更卒，已復爲正，一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古，田租口賦鹽鐵之利，二十倍於古，或耕豪民之田，見稅什五，故貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食，重以貪暴之吏，刑戮妄加，民愁亡聊，亡逃山林，轉爲盜賊，赭衣半道，斷獄歲以千萬數。漢興，循而未改，古井田法雖難卒行，宜少近古，限民名田，以澹不足。（註曰：名田，占田也，各爲立限，不使富者過制，則貧弱之家可足也。）塞并兼之路，鹽鐵皆歸

於民，去奴婢除專殺之威，薄賦斂省繇役，以寬民力，然後可善治也。』而在爵國篇，更具體言曰：『方里而一井，一井而九百畝，而立口。方里八家，以食五口。上農夫耕百畝，食九口，次八人，次七人，次六人，次五人。』此理想中之經濟制度，雖未能實現，但董子能冒天下之大不韙，毅然提出此種平均地權之主張，實爲難得。

前漢末造，獨有揚雄，雄爲莽大夫，但其學術思想則在當時爲不可多得。雄既不屑爲章句訓詁之學，復不爲當時迷信熱所感染，而爲繼承儒道二家之思想，所謂折衷派的學者。雄博覽多識，尤好潛心於思索，作玄想，爲人簡易清淨，不汲汲於富貴。著有太玄十卷及法言十三卷。太玄仿易經，乃論關於宇宙現象之原理及宇宙發展之方式者；而法言則仿論語，乃論及道德、政治、學術以及人物之批評等。揚子思想乃依據儒教，而間取老子論道德之說。法言問道篇曰：『吾於天與見無爲之爲矣。老子之言道德，吾有取焉耳。及搥提仁義，絕滅禮學，吾無取焉耳。』又問神篇曰：『或曰玄何爲，曰爲仁義。曰孰不仁孰不爲義。曰勿雜而已矣。』法言全書以陰陽兩氣爲宇宙現象之原動力，天地人皆藉此開發形成。即是推演周易太極兩儀之義，又曰：『秉道德仁義而施之。』亦不離儒家宗旨。

儒家自來對於宇宙論，多無系統，揚子始爲具體之研究。假定玄爲宇宙之本體，萬有之根源。而以數理說明宇宙現象開展進動之方式，完備周密，絕不雜入方術神怪之言，自是一時創作。揚子之政治論亦本儒家向來之德治主義。法言先知篇曰：「政之本，身也。身立，則政立。民可使覲德，不可使覲刑。」孝至篇曰：「故常修道者，本也；見異而修德者，末也；本末不修而存者，未之有也。」故揚子主以道德爲治國之本。至其治國方略，則注重人民生計。先知篇曰：「從政者審其思斁而已矣。」或問何思何斁？曰：老人老，孤人孤，病者養，死者葬，男子畝，婦人桑之謂思，若汙人老，屈人孤，病者獨，死者逋，田畝荒，杼柚空之謂斁。」又曰：「君子爲國，張其綱紀，謹其教化。導之以仁，則下不相賊；莅之以廉，則下不相盜；臨之以正，則下不相詐；修之以禮義，則下多德讓。」此則君主應以最高之善，以導之於民，共同完成國家最高之善。又曰：「立政鼓衆，動化天下，莫尚於中和，中和之發，在哲民情。」故行政在於通達民情，民情不知，則民之好惡不審，自難達到中和之目的。揚子更反對政府聚斂政策，先知篇曰：「禽獸食人之食，土木衣人之帛。穀人不足於晝，絲人不足於夜，謂之惡政。」孝至篇曰：「君人者，務在殷民阜財。」揚子之社會政策，主張分田制產，寡見篇曰：「或曰弘羊權利而國用足，盍權諸。曰譬

諸父子，爲其父而權其子，縱利如子何。」而先知篇曰：「井田之田，田也。田也者，與衆田之。」此則由於當時富豪兼併，貧民困窮，揚子主張規復井田，所謂「與衆田之，」卽在圖救濟人民之生活。

參考書舉要

（一）前漢書（陸賈傳、賈誼傳、淮南王傳、董仲舒傳、揚雄傳）
（二）陸賈新語二卷
（三）賈誼新書
（四）劉文典淮南鴻烈集解
（五）胡適淮南王書
（六）董仲舒春秋繁露
（七）揚子法言
（八）日本渡邊秀方中國哲學史概論

第三節　後漢諸子之政治思想

後漢一代學者，富有政治思想者，則有王充、王符、仲長統、徐幹及荀悅諸人。王充爲後漢著名思

想開明家，在哲學界中，成爲批評哲學家，王充字仲任，生卒年月難確定，大致當新莽中年，生於會稽，卒於漢和帝永元中年。其著述今所傳者，僅有論衡一書。此書宗旨，在銓輕重之言，立眞僞之平。稍有懷疑，盡情抉摘，至於問孔刺孟，雖所詰難者，無關宏旨，惟在尊重儒術之當時，有此大膽自由之思想，殊爲難得。王充思想淵源於黃老之自然說，故其政治論，主無爲而治。自然篇曰：「曹參爲漢相，縱酒歌樂，不聽政治，其子諫之，笞之二百，當時天下無擾亂之變；淮陽鑄僞錢，吏不能禁，汲黯爲太守，不壞一爐，不刑一人，高枕安臥而淮陽政清。夫曹參爲相，若不爲相，汲黯爲太守，若郡無人，然而漢朝無事，淮陽刑錯者，參德優而黯威重也。計天之威德，孰與曹參汲黯？而謂天與王政，隨而譴告之，是謂天德不若曹參厚，而威不若汲黯重也。蘧伯玉治衛，子貢使人問之，何以治衛，對曰：「以不治治之。」夫不治之治，無爲之道也。」又曰：「易曰『黃帝、堯、舜，垂衣裳而天下治。』垂衣裳者，垂拱無爲也。孔子曰：「大哉堯之爲君也，惟天爲大，惟堯則之。」又曰：「巍巍乎舜、禹之有天下也而不與焉。」周公曰：「上帝引佚」上帝謂舜、禹也，舜、禹承安繼治，任賢使能，恭已無爲而天下治，舜、禹承堯之安，堯則天而行，不作功邀名，故無爲之化自成。」又曰：「夫百姓，魚獸之類也，上德治之若烹小鮮，與天地同操

也。商鞅變秦法，欲爲殊異之功，不聽趙良之議，以取車裂之患，德薄多欲，君臣相憎怨也。道家德厚，下當其上，上安其下，純蒙無爲，何復譴告，故曰：政之適也君臣相忘於治，魚相忘於水，獸相忘於林，人相忘於世，故曰天也。」王充主張治國方略，以文事與武備並重。非韓篇曰：「治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。養德者養名高之人，以示能敬賢；養力者，養氣力之士，以明能用兵；此所謂文武張設，德力且足者也。事或可以懷德，或可以力摧，外以德自立，內以力自備，慕德者不戰而服，犯德者畏兵而卻。徐偃王修行仁義，陸地朝者三十二國，强楚聞之，舉兵而滅之，此有德守，無力備者也，夫德不可獨任以治國，力不可直任以御敵也，韓子之術不養德，偃王之操不任力，二者偏駮，各有不足。」但政治之運用，其目的又在使百姓安樂。故宣漢篇曰：「夫太平以治定爲效，百姓以安樂爲符，孔子曰：「修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」百姓安者，太平之驗也。夫治人以人爲主，百姓安而陰陽和，陰陽和則萬物育，萬物育則奇瑞出，視今天下，安乎危乎？安則平矣，瑞雖未具，無害於平；故夫王道定事以驗，立實以效，效驗不彰，實誠不見，時或實然，證驗不具。是故王道立事以實，不必具驗；聖王治世，期於平安，不須符瑞。」此則破除當時符應之迷信，而能指明政治現象之眞實性，以歸結於百姓安樂爲

國家之目的。

王符字節信，安定臨涇人，與王充、仲長統號爲「後漢三賢」。所作潛夫論一書爲憤世嫉俗之著作。大旨反對富豪兼併，爲多數人民請命。四庫全書提要稱：「符書似洞悉政體之昌言，而明切過之，辨別是非似論衡，而醇正過之。」其言甚是。王符思想大半不出儒家範圍，謂人君當布仁政，利天下。德化篇曰：「人君之治莫大於道，莫美於教，莫神於化。道者所以持之也，德者所以苞之也，教者所以知之也，化者所以致之也。」此言氣是變化之象，道爲自然之理，行道則氣自平解，人民亦得享福樂，反此理而不行道政，則氣必決裂，人民必多病夭。此則近於易理之說也。其政治論大都以人民生計，爲政治基礎。王符以爲人民生活改善，當去浮奢。浮侈篇曰：「王者以四海爲一家，以兆民爲通計；一夫不耕，天下必受其饑者；一婦不織，天下必受其寒者。今舉世舍農桑，趨商賈，牛馬車輿，塡塞道路，游手爲功，充盈都邑，治本者少，浮食則衆，商邑翼翼，四方是極。今察洛陽浮末者什於農夫，虛僞遊手者，什於浮末，是則一夫耕百人食之，一婦桑百人衣之，以一奉百，孰能供之？天下百郡千縣，市邑萬數，類皆如此，本末何足相供，則民安得不饑寒；饑寒並至，則安能不爲非；爲非則姦宄，姦宄繁多，則吏安能

無嚴酷；嚴酷數加，則下安能無愁怨；愁怨者多，則咎徵並臻；下民無聊，則上天降災；則國危矣。夫貧生於富，弱生於強，亂生於治，危生於安，是故明王之養民也，憂之勞之，教之誨之，愼微防萌以斷其邪，故易美節以制度，不傷財，不害民，七月詩大小教之，終而復始，由此觀之；民固不可恣也。」愛日篇曰：「國之所以爲國者，以有民也。民之所以爲民者，以有穀也。穀之所以豐殖者，以有民功也。功之能建者以有力也。化國之日舒以長，故其民閒暇而力有餘。亂國之日促以短，故其民困勞而力不足。」此則鑒於當時富豪跋扈，平民受剝削太甚，故此大聲疾呼。而浮侈篇中，更明白言之，曰：「今京師貴戚，郡縣豪家，生不極養，死乃崇喪，或至刻金縷玉，檽梓楩柟，良家造塋，黃壤致藏，多埋珍寶，偶入車馬，造起大塚，廣種松柏，廬舍祠堂，崇侈上僭。寵臣貴戚，州郡世家，每有喪葬，都官屬縣，各當遣吏齎奉車馬帷帳，貸假待客之具，競爲華觀，此無益於奉終，無增於孝行，但作煩擾，傷害吏民。」其次，王符又取周官刑亂國用重典主義，三式篇曰：「積怠之俗，賞不隆則善不勸，罰不重則惡不懲。故凡變風俗者，其行賞罰也，必使足驚心破膽，民乃易視。」所說近於法家韓非一派。惟王符之主重刑，乃在鋤強扶弱，其用意重在禁制當時豪強，並不在於威壓百姓，故述赦篇曰：「凡敢爲大姦者，材必有過於衆，而能自媚

於上者也。」又斷訟篇曰：『王侯貴戚豪富擧驕奢以作淫巧，高負千萬，不肯償責。小民守門號呼，哲無愧惕慚怍哀矜之意……諸敢妄驕奢而作大責者，必非救饑寒而解困急，振貧窮而行禮義者也。」

仲長統字公理，山陽高平人。著書有昌言三十四篇，但散佚，今僅存三篇。此書爲政治哲學之著作，論古今成敗得失與亡，而探討其因果變遷之關係。仲長統以爲天之爲天，除「指星辰以授民事，順四時而興功業」以外，別無「道」之可言。故曰：『所貴乎用天之道者，則指星辰以授民事，順四時而興功業，其大略也。吉凶之祥，又何取焉！故知天道而無人事者，是巫醫卜祝之伍，下愚不齒之民也；信天道而背人略者，是昏亂迷惑之主，覆國亡家之臣也……所取於天道者，謂四時之宜也，所壹於人事者，謂治亂之實也。』又曰：『人事爲本，天道爲末……故審我已善，而不復恃乎天道，上也；……不求諸己，而求諸天者，下愚之主也。』此言天道無可恃，惟人事可靠，其言甚是。故國家之治亂安危，號令之能行與否，其關鍵全在執政者本身之存心如何，操守如何，及行爲如何。仲長統之言曰：『我有公心焉，則士民不敢念其私矣，我有平心焉，則士民不敢行其險矣，我有儉心焉，則士民不敢

放其奢侈，此弱行之所徵者也。』又曰：『今有嚴禁於下，而上不去，非教化之法也。……表正則影直，範端則器良，行之於上，禁之於下，非元首之教也。』仲長統以爲上行下效，凡善治國者，未有不以身作則，故曰：『教有道，禁不義，而身以先之，令德者也。』因是仲長統以爲爲政在於德教，而非在於刑罰。其言曰：『德教者，人君之常任也，而刑罰爲之佐助焉；古之聖帝所以能親百姓，訓五品，和萬邦，蕃黎民，召天地之嘉應，降鬼神之吉靈者，實德是爲，而非刑之攸致也。』此仲長統尚德政治之旨也。其次，仲長氏鑒於漢末大亂，皆由於豪富驕奢，壓迫人民，釀成禍變，使社會全體遭受困苦，故仲長氏之言曰：『使餓狼守庖廚，饑虎牧牢豚，遂至邀天下之脂膏，斲生人之骨髓。怨毒無聊，禍亂並起。……豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千群，徒附萬計。船車賈販，周於四方。廢居積貯，滿於都城。奇賂寶貨，巨室不能容，馬牛羊豕，山谷不能受，妖童美妾，填乎綺室，倡謳妓樂，列乎深堂。』其救濟之法，在限制貴族之權。仲長氏之言曰：『漢之初興，分王子弟，委之以士民之命，假之以殺生之權，於是驕逸自恣，志意無厭，魚肉百姓，以盈其欲，報蒸骨肉，以快其情，上有篡叛不軌之姦，下有暴亂殘賊之害。……時政彫敝，風俗移易，純樸已去，智慧已來，出於禮制之防，放於嗜欲之域久矣！固不可授之以柄，假之以

賓者也。是故收其奕世之權，校其縱橫之勢，善者早登，否者早去，故下士無壅滯之士，國朝無專貴之人」。此言分封侯王子孫世襲，皆不合理，故主張對於貴族，決不可與以奕世之可能，養成縱橫不軌之勢，以至於「遙斷朝政，靡爛地方」而無可如何。若貴族有不忠實或不盡職者，立予罷免，以免有顚覆政治之禍亂。一面又在規復井田制度，仲長氏以爲欲國家治平，人民各得其所，非規復井田，調劑社會經濟不可。仲長統對此有詳細之闡述。其言曰：「井田之變，豪人貨殖，館舍布於州郡，田畝連於方國，身無半通靑綸之命，而竊三辰龍章之服，不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役，榮樂過於封君，勢侔於守令，財賂自營，犯法不坐，刺客死士，爲之投命，致使弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不斂，寃枉窮困，不敢自理，雖亦由網禁疏闊，蓋分田無限使之然也。今欲張太平之紀綱，立至化之基趾，齊民財之豐寡，正風俗之奢儉，非井田實莫由也。此變有所敗而宜復者也。」又曰：「豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千羣，徒附萬計，船車賈販，周於四方，廢居積貯，滿於都城，琦賂寶貨，巨室不能容，馬牛羊豕，山谷不能受，妖童美妾，塡乎綺室，倡謳妓樂，列乎深堂，賓客待見而不敢去，車騎交錯而不敢進，三牲之肉，臭而不可食，淸醇之酎，敗而不可飲，睇盼則人從其目之所視，喜怒則人隨其心之所慮，

此皆君侯之廣樂君長之厚實也，苟能運智詐者，則得之焉，苟能得之者，人不以爲罪焉，源發而橫流，路開而四通矣。求士之舍榮樂而居窮苦，棄放逸而赴束縛，夫誰肯爲之者邪，夫亂世長而化世短，則小人貴寵，君子困賤，當君子困賤之時，跼高天，蹐厚地，猶恐有鎭壓之禍也；逮至淸世，則復入於矯枉過正之檢，老者耄矣，不能及寬饒之俗，少者方壯，將復困於衰亂之時，是使姦人擅無窮之福利，而善士掛不赦之罪辜，苟目能辨色，耳能辨聲，口能辨味，體能辨寒溫者，將皆以修潔爲諱惡，設智巧以避之焉，況肯有安而樂之者邪！斯下世人主一切之愆也。」此仲長氏對於資產階級之凶橫放恣驕奢淫佚，以及人民之窮苦顛連，可謂慨乎言之。因此仲長氏主張開墾荒地應加以限制，以嚴防壟斷不均之弊。故曰：『今者土廣民稀，中地未墾，雖然猶當限以大家，勿令過制，其地有草者，盡曰官田，力堪農事，乃聽受之，若聽其自取，後必爲姦也。』

徐幹字偉長，北海劇人，建安中爲五官中郎將，著有中論二卷二十篇。徐幹學說，大部分本之儒家。徐幹之政治論，主張王道，反對霸道，仍不脫儒家思想範圍。中論愼所從篇曰：「昔項羽既敗，乃謂其餘騎曰：「吾起兵至今八年，身經七十餘戰，所擊者服，遂霸天下，今而困於此，此天亡我，非戰之罪

也。」斯皆存亡所由，欲南反北者也。夫攻戰，王者之末事也，非所以取天下也。王者之取天下也，有大本，有仁智之謂也。仁則萬國懷之，智則英雄歸之；御萬國，總英雄，以臨四海，其誰與爭。」至其治政綱領則以賞罰爲主，賞罰篇曰：「政之大綱有二，二者何也？賞罰之謂也。人君明乎賞罰之道，則治不難矣。夫賞罰者，不在乎必重而在於必行；必行則雖不重而民戒，不行則雖重而民怠。故先王務賞罰之必行。」又曰：「夫當賞者不賞，則爲善者失其本望，而疑其所行，當罰者不罰，則爲惡者輕其國法，而怙其所守。苟如是也，雖日用斧鉞於市，而民不去惡矣；日錫爵祿於朝，而民不興善矣。是以聖人不敢以親戚之恩而廢刑罰，不敢以怨讐之忿而廢慶賞。夫何故哉？故司馬法曰：「賞罰不踰時，」欲使民速見善惡之報也。踰時且猶不可，而況廢之者乎？賞罰不可以疏，亦不可以數。數則所及者多，疏則所漏者多。賞罰不可以重，亦不可以輕。賞輕則民不勸，罰輕則民亡懼。賞重則民僥倖，罰重則民無聊。故先王明庶以德之，思中以平之，而不失其節。」

徐幹以爲賞罰不得其當，可以滅國而喪身，「夫賞罰之於萬民，猶轡策之於駟馬也，轡策不調，非徒遲速之分也，至於覆車而摧輪，賞罰之不明也，則非徒治亂之分也，至於滅國而喪身可不慎乎？

可不愼乎？」徐幹論政，又歸結到民數，民數篇曰：「治乎，在庶功興；庶功興，在事役均；事役均，在民數周，民數周，爲國之本也。故先王周知其萬民衆寡之數，乃分九職焉，九職既分，則劬勞者可見，怠惰者可聞也；然而事役不均，未之有也。事役既均，故民盡其力而人竭其力；然而庶功不興者，未之有也。庶功既興，故國殷富，大小不匱，百姓休和，下無怨疚焉，然而治不平者，未之有也。故曰：水（一作泉）有源，治有本，道者審乎本而已矣。周禮孟冬司寇（古六卿之一，淸時稱刑部尙書爲大司寇），獻民數於王，王拜而受之，登於天府，內史司會（周禮天官之屬，主天下之大計，爲計官之長），冢宰貳之，其重之如是也。」徐幹以爲民數爲一切政事之基礎，而有「分田里、令貢賦、造器用、制祿食、起田役、作軍旅」一種種之作用。故曰：「民數者，庶數之所由出也，莫不取正焉，以分田里，以令貢賦，以造器用，以制祿食，以起田役，以作軍旅，國以之建典，家以之立度，五禮用修，九刑用措者，其惟審民數乎。」

荀悅字仲豫，潁川人。性好著述，曾作申鑒五篇，獻於獻帝，帝稱善。此書爲政體、時事、俗嫌、雜言上下五篇。政體篇與現代政治哲學頗相類，時事篇則其註腳，俗嫌篇爲對於當時信仰之見解，雜言爲倫理道德論。荀悅思想，本源於儒，故義理醇正，得其正鵠。荀悅以爲立政之道，當本儒家之仁義，而行

政之方，則又主張採取道家之無爲。故政體篇曰：「夫道之本仁義而已矣，五典以經之，羣籍以緯之，詠之歌之，弦之舞之，前鑒既明，後復申之，古之帝王其於仁義也，申重而已。」又曰：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。陰陽以統其精氣，剛柔以品其羣形，仁義以經其事業，是謂道也。故凡政之大經，法教而已矣。教者陽之化也，法者陰之符也。仁也者，慈此者也；義也者，宜此者也，禮也者，履此者也；信也者，守此者也；智也者，知此者也。是故好惡以章之，喜怒以涖之，哀樂以恤之。若乃二端不愆（教與法），五德不離（仁、義、禮、智、信），六節不悖（好、惡、喜、怒、哀、樂），則三才允序，五事交備，百工惟釐，庶績咸熙。」於此可見行政之最後目的，在乎教化之大行，王之大事在於立政。立政既固，乃可實行無爲而治。故曰：「四患既蠲，五政既立，行之以誠，守之以固，簡而不怠，疏而不失，無爲爲之，使自施之，無事事之，使自交之，不肅而治，垂拱揖遜，而海內平矣。是謂政之方也。」其次，荀悅論政治之體系曰：「天作道，皇作極，臣作輔，民作基。」此言政治體系之關聯在乎皇。皇不僅爲政治體系承上啓下之樞紐，且爲使其圓滿之要人。荀悅論政治之要旨在政體篇中力言政治不可離於五德（即仁、義、禮、智、信），不可悖於六節（好、惡、喜、怒、哀、樂），又不可不具備六事（承天、正身、

任賢、恤民、明制、立業，）政術則說當屏四患，（僞、私、放、奢，）立五政，旨要極明簡。其言曰：「惟先哲正之政，一曰：承天，二曰正身，三曰：任賢，四曰：恤民，五曰：明制，六曰：立業。承天惟允，正身惟常，任賢惟固，恤民惟勤，明制惟典，立業惟敦，是爲政體也。政治之術，先屏四患，乃崇五政。一曰：僞，二曰：私，三曰：放，四曰：奢。僞亂俗，私壞法，放越軌，奢敗制，四者不除，則政末由行矣。俗亂則道荒，雖天地不得保其性矣。法壞則世傾，雖人主不得守其度矣。軌越則禮亡，雖聖人不得全其道矣。制敗則俗肆，雖四表不能充其求矣。是謂四患，興農桑以養其生，審好惡以正其俗，宣文教以章其化，立武備以秉其威，明賞罰以統其法，是謂五政。」荀悅又分段講明「五政」至爲詳明，其言曰：「民不畏死，不可懼以罪。民不樂生，不可規以善。雖使高布五教，咎繇作士，政不行焉。故在上者，先豐民財以定其志。帝耕籍田，后桑蠶宮，國無遊民，野無荒業，財不虛用，力不妄加，以周民事：是謂養生。君子之所以動天地，應神明，正萬物而成王治者，必本乎眞實而已。故在上者審則儀道，以定好惡：善惡要於功罪，毀譽效於準驗，聽言責事，舉名察實，無或詐僞以蕩衆心。故事無不覈，物無不切，善無不顯，惡無不彰，俗無姦怪，民無淫風，百姓上下，睹利害之存乎己也。故肅恭其心，慎脩其行，內不忒惑，外無異望，慮其睹，去徼倖，無罪過，不憂懼，請

謂無所聽，財賂無所用，則民志平矣。是謂正俗。君子以情用，小人以刑用。榮辱者，賞罰之精華也。故禮教榮辱，以加君子，化其情也。桎梏鞭朴，以加小人，治其刑也。君子不犯辱，況於刑乎？小人不忌刑，況於辱乎？若夫中人之倫，則刑禮兼焉。教化之廢，推中人而納於君子之塗。是謂章化。小人之情，緩則驕，驕則恣，恣則急，急則怨，怨則畔，危則謀亂，安則思欲，非威彊無以懲之。故在上者必有武備以戒不虞，以遏寇虐。安居則寄之內政，有事則用之軍旅。是謂秉威。賞罰，政之柄也。明賞必罰，審信愼令，賞以勸善，罰以懲惡。人主不妄賞，非徒愛其財也；賞妄行，則善不勸矣。不妄罰，非徒愼其刑也；罰妄行，則惡不懲矣。賞不勸，謂之止善；罰不懲，謂之縱惡。在上者，能不止下爲善，不縱下爲惡，則國治矣。是謂統法。」首一政爲實現六事中之恤民，而民政首須在養民，其理由是：「人主承天命以養民者也。」（雜言上）「君爲元首，臣爲股肱，民爲手足。下有憂民，則上不盡樂。下有饑民，則上不備膳。下有寒民，則上不具服。徒跣而垂旒，非禮也。故足寒傷心，民寒傷國。」次四政爲實現六事中之「明制」與「立業」，亦即對民施行「法」與「教」。養民爲施行法教之先決問題，故先言養民，而後說法教，仍是儒家先富後教之宗旨。荀悅以爲法教在行政上至爲重要，故曰：「凡政之大經，法教而已矣。」但荀悅雖

重法，卻不主張濫施刑罰。故政體篇曰：「惟慎庶獄以昭人情。天地之大德曰生（易繫辭文），萬物之大極曰死「洪範六極一曰凶短折」死者不可以生，刑者不可以復。故先王之刑也，官師以成之，棘槐以斷之（大司寇聽訟於棘木之下），情訊以寬之，朝市以共之，矜哀以恤之，刑斯斷，樂不舉，慎之至也。刑哉刑哉，其慎矣夫。」

參考書舉要

（一）後漢書（王充傳、王符傳、仲長統傳）
（二）王充論衡
（三）王符潛夫論（漢魏叢書）
（四）仲長統昌言（玉函山房輯佚書）
（五）徐幹中論（漢魏叢書）
（六）荀悅申鑒
（七）胡漢民中國哲學史之唯物的研究

第七章　六朝時代之政治思想

第一節　六朝時代思想概觀

自後漢滅亡至隋末，凡四百年間，謂之六朝。（亦有以江南建都之吳、晉、宋、齊、梁、陳六國之興亡爲六朝者，本書則從歷史上之劃分，自後漢至隋爲六朝。）在此時期中，實爲中國學術思想最消沉時期，在他方面又爲道家佛教最興盛之時期。自兩漢帝王儒者崇尙讖緯，迷信休咎陰陽五行之說，使東漢學說入於消沉黑暗時期。至漢末，思想界漸趨變動，獨尊之經學既倒，思想遂日解放。惟其時天下大亂，民生困苦不堪。蓋漢末自張角、董卓、李傕、郭汜、曹操、袁紹、孫堅、劉備以來，四海鼎沸，殺人盈野。後漢書謂：「光武中興，海內人戶，準於前日，裁二三。孝靈遭黃巾之寇，獻帝嬰董卓之禍，英雄棋峙，白骨膏野，兵亂相尋，三十餘年，三方既平，十不存一。」人民死亡，可謂至慘。其後繼以晉代八王五胡

之亂，中原喋血，一歲數見，學者既無所用，又困於亂離，無復有餘裕以研究純正切實之學，但覺我生靡樂，天地不仁，厭世悲觀自易發生。於是入世之儒家已漸失信仰，而趨向於出世之老莊。三國時雖魏武諸葛俱用法家，綜覈名實，以求力矯當時風氣，然社會思想既已根本動搖，雖有大力，亦難挽回。兩晉承三國大亂之後，未能立長久平治之基，除武帝在位二十餘年中，頗能勵精圖治，略具昇平之象外，後此百餘年間，大抵綱紀廢弛，政事頹靡，兵禍頻仍，民生貧困。學者著書，競以虛無放誕爲高，而議政事者亦多屏棄「經世」之學。厭世之徒以時事不可爲，遂襲取老莊，大唱無治之論。或主廢君臣之制，或倡齊貴賤之別，故其譏世俗也，曰「多恃前言以爲談證。」（嵇康聲無哀樂論語）又曰：「溺於常名，眞能自反。」（嵇康釋私論語）凡此皆祖述虛無，輕蔑禮法，而以老莊學說爲時代思想之中心。

六朝時代，可謂爲從儒學時代至老學佛教之時。自漢季訓詁之學盛，學者守師說爭門戶，因之人心厭倦，降及魏晉，提倡虛無，對於儒家加以攻擊，於是老莊理論壓倒儒家。老子之教遂徧於天下，無爲清談之風，尙直支配亘二三百年之久。開其宗者，實爲何晏王弼。晉書王衍傳稱「晏弼祖述老

莊。謂天地萬物，皆以無爲本，無也者，開物成務，無往而不存者也。」自後如阮籍、嵇康、劉伶、王衍、王戎、樂廣、衞玠、阮瞻、郭象、向秀之流，皆以推究老莊爲第一事業。就中王弼治老易，郭象向秀崇莊子，張湛精究列子，皆有心得之處，成一家言。如何晏王弼，有老子注，王弼之注，至今推爲善本，何晏之注，收於唐人張君相所集三十家注內。世說新語謂魏晉注莊子者有數十家之多，鍾會羊祜會注老子，更可見當時對於老莊，猶之兩漢儒家之於詩禮，且講老莊者，以暢衍玄理爲主，自無漢人黨同妒異，抱殘守缺之弊。惟老六朝學者老莊之學所以大盛之故，由於對於政治上殘殺之恐怖。魏晉在破壞之後，在形式上雖爲獨立之君主國家，但對於智識階級殊不重視，且加以種種之慘害，如孔融、荀彧、楊修、禰衡皆死於非命，因是學者不得不取超然主義，不與政治接近，誠如諸葛亮所謂「苟全性命於亂世，不求聞達於當時」實爲當時一般智識階級之理想。此輩學者「專務淸談，遺棄世務」固有惡影響及於社會，但爲中國學術思想界得一解放。

老莊之學雖盛於魏晉，但不能滿足純正哲學之要求，於是佛學乘之而大興。講老莊者可謂爲佛教之先驅，老莊學說提倡齊物自然已近佛教，而佛教隨順方便，較老莊易受凡俗皈依，而圓音勝

諦超越一切學者取攜不盡，故佛教又代老莊而爲時代思想之中心。六朝講佛學者，殆皆受老莊之影響，故於講佛學時，特別注重於所謂空有問題，甚至彼時談玄之士，竟以老莊及佛學乃殊途同歸。慧遠與隱士劉遺書謂：『苟會之有宗，則百家同致君諸人並爲如來賢弟子也。』（廣弘明集卷三十二）又云：『常以爲道法之於名教，如來之於堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期相同。』（弘明集卷五。沙門不集王者論）亦有此意。故六朝佛學實與魏晉老莊之學有密切之關係。佛學自漢明以後已入中國，符秦崇法，廣事翻譯，宗風漸衍，但此時僅爲宗教的信仰，於學術思想無甚影響。三國時天竺僧支讖、支亮、支謙自西域來中國，士大夫漸與之交接。東晉時又有佛圖澄來自西域，專事譯經，慧遠開蓮社於廬山（此卽後世淨土宗之初祖）士大夫更多與之交接，然此仍是小乘，其後姚秦弘始三年鳩摩羅什入長安，始譯大乘經論，自此以後，佛教在中國宗教學術方面始大放光明。佛教本爲印度之產物，但系統的輸入中國後，加入中國人思想之傾向，以使成爲中國之佛學。中國人不蔽於迷信，故接受於佛教者，多在其哲學之方面，而不在其宗教之方面，而佛教之哲學又最足與中國原有之哲學相輔佐者也。

至此時之儒學，已有「道佛化」之趨勢。東晉以後盛行之王弼何晏一派，卽是以道家之學，解釋儒書。其時學者多繼承漢儒之訓詁學，埋頭於經典之解釋，對於漢儒之注釋，更偏重於制作義疏，或從道教之流行，以道家之說而解釋經典，或從佛教之流行，以佛教之說解釋經典。儒學因關係於道德政治方面，故在利害關係上，與道佛無衝突，信仰道佛兩教者，亦不排斥儒學，誠宋仁宗所謂「以佛治心，以儒治國」者是也。

參攷書舉要

（一）晉書儒林隱逸傳

（二）渡邊秀方：中國哲學史概論

（三）胡漢民：中國哲學史之唯物的研究

第二節　六朝學者之政治思想

六朝學者因受老莊哲學之影響，其政治思想大都偏重於消極的無治主義，其持儒家主義的

政治論者，僅傅玄一人而已。傅玄字休奕，北地泥陽人，仕晉作侍中，著有傅子一書。主德主義，傅子正心篇曰：『立德之本，莫尚乎正心。心正而後身正，身正而後左右正，左右正而後朝廷正，朝廷正而後國家正，國家正而後天下正。故天下不正，修之國家；國家不正，修之朝廷，朝廷不正，修之左右，左右不正，修之身；身不正，修之心。所修彌近，而所濟彌遠，禹湯罪己，其興也勃焉，正心之謂也。心者神明之主，萬理之統也。動而不失正，天下可感，而況於人乎？況於萬物乎？夫有正心，必有正德，以正德臨民，猶樹表望影，不令而行。』舉賢篇中主張尊賢，爲儒者政論之要旨。其言曰『賢者，聖人所以共治天下也』。又曰：『古之明君，簡天下之良才，舉天下之賢人，豈家至而戶閱之乎？開至公之路，秉至平之心，執大象而致之，亦云誠而已矣。』此言施善政，則必任賢舉能，而禮樂篇中，更主以禮教爲治民之道，其言曰：『能以禮教興天下者，其所知大本之立乎？夫大本者，與天地幷存，與人道俱設，雖蔽天地，不可以質文損益變也。大本有三，一曰：君臣以立邦國，二曰：父子以定室家，三曰：夫婦以別內外，三本既立，則天下正，三本不立，則天下不可得而正；天下不可得而正，則有國家者亟亡，而立人之道廢矣。禮之大本存乎三者，可不謂之近乎？用之而蔽天地，可不謂之遠乎？由近以知遠，推己以況人，此禮之情也。』

此主以禮爲立國治國之大本，皆儒家所常言，惟論國民經濟一點，爲其政治思想最大之特色。檢商賈篇曰：「古者民樸而化淳，上少欲而下鮮僞，衣足以暖身，食足以充口，器足以給用，居足以避風雨，養以大道，而民樂其生，……君臣相與一體，上下譬之形影，官恕民忠，而恩侔父子，上不徵非常之物，下不供非常之求，君不索無用之寶，民不鬻無用之貨，自公侯至於皁隸僕妾，尊卑殊禮，貴賤異等，萬機運於上，百事勤於下，而六合晏如者，分數定也，夫神農正其綱，先之以無欲，而咸安其道，周綜其目，壹之以中正，而民不越分，乃秦亂四民而棄本業，苟且一切之風起矣，於是士樹姦於朝，賈窮僞於市，臣挾邪以罔其君，子懷利以詐其父，一人唱欲而億兆和，上逞無厭之欲，下充無極之求，都有專市之賈，邑有傾世之商，商賈富半公室，農夫伏隴畝而墮溝壑，上愈增無常之好，以徵於下，下窮死而不知歸於農，末流濫溢而本源竭，纖靡盈市而穀帛罄，其勢然也。」此則極力攻擊貴族富豪之奢侈，與農民之受剝削，立論甚爲卓越。而於校工篇中更以事實爲例證而言曰：「嘗見漢末一筆之柙，雕以黃金，飾以和璧，綴以隨珠，發以翠羽，此筆非文犀之植，則必象齒之管，豐狐之柱，秋兔之翰，用之者必衣珠繡之衣，踐雕玉之履，依是推之，無極不至。」而主張息欲明制，故曰：「夫經國立功之道有二，一曰：

息欲，二曰明制，欲息制明，天下定矣。」

其次，則爲反政治之政治思想，六朝學者之思想大半不出老、莊、列、楊範圍，主張個人之享樂，反對一切政治之干涉，並主打破一切社會之拘束。第一，主無爲而治。老子「有生於無」之說，王弼何晏同主張之。老子四十九章，王弼注曰：「夫天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能者，能者與之，資者取之。能大則大，資貴則貴，物有其宗，事有其主。如此，則可冕旒充目而不懼於欺，黈纊塞耳而無戚於慢；又何爲勞一身之聰明，以察百姓之情哉？夫以明察物，物亦競以其明應之；以不信察物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。甚矣害之大也，莫大於用其明矣！夫在智則人與之訟，在力則人與之爭。智不出於人而立乎訟地，則窮矣；力不出於人，而立乎爭地，則危矣。未有能使人無用其智力乎己者也。如此，則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下，歙歙焉心無所主也；爲天下渾心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避；無所求焉，百姓何應？無避無應，則莫不用其情矣。人無爲舍其所能而爲其所不能，舍其所長而爲其所短。如此，則言者言其所

知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。」此言聖人法道之「無」故以「虛」爲主，法道之「無爲」故亦以「無爲」爲主。聖人在上位，「虛」而「無爲」，則其自身之事業，無失而必成，而人民萬物，亦可適其性。否則不能「虛」而事必自爲，則「己以一敵人，而人以千萬敵己」，雖「勞一身之聰明」亦不能有所成。嵇康曰：「古之王者承天理物，必崇簡易之教，御無爲之治。君靜於上，臣順於下。玄化潛通，天人交泰。……自求多福，默然從道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。」（嵇中散集聲無哀樂論）嵇康雖主張無爲之治，但猶存君臣之分。至阮籍、陶潛、鮑生諸人主張無治，更爲澈底。陶潛在桃花源記中所描寫之境界，純爲非政治的自然社會。是一自然自足，彼此安居樂業之理想國家。蓋純粹無治主義政治思想之表現也。第二、主無君論，阮籍在大人先生傳中力唱無君論，其言曰：「昔者天地開闢，萬物並生；大者恬其性，細者靜其形。……害無所避，利無所爭。……各從其命，以度相守。明者不以智勝，闇者不以愚敗；弱者不以迫畏，強者不以力盡。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。」及至樸散爲器，詐僞生，爭端啓，於是「君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚狂拙，藏智自神。強者睽眂而凌暴，弱者憔悴而事人。……假賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，

寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱以賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰敗之禍。此非汝君子之爲乎。汝君子之禮法誠天下殘賊亂危死亡之術耳。」「君立而虐興，臣設而賊生。」憤激乃過於莊生，豈非時世使然。夫「無君」之美如彼，有君之禍如此，故「大人先生」無取於「君子」之禮法而求得「飄飄於天地之外與造化爲友也。」阮籍之論固已偏激，而抱朴子「詰鮑」篇中鮑生之言亦有過無不及：「鮑生敬言好老莊之書，治劇辯之言：以爲古者無君，勝於今世。故有著論云：儒者曰，『天生蒸民而樹之君。』豈其皇天諄諄言亦將欲之者爲哉？夫彊者凌弱則弱者服之矣。智者詐愚則愚者事之矣。服之故君臣之道起焉。事之故力寡之民制焉。然則隸屬由乎爭彊弱而校智愚，彼蒼天果無事也。」鮑生以爲無君乃人性之本，而有君者亂世之惡果也。故曰：「君臣既立，而變化遂滋。夫獺多則魚擾，鷹衆則鳥亂，有司設則百姓困，奉上厚則下民貧。壅崇寶貨，飾玩臺榭，食則方丈，衣則龍章，內聚曠女，外多鰥男，採難得之寶，貴奇怪之物，造無益之器，恣不已之欲，非鬼非神，則力安所出哉。夫穀帛積，則民有飢寒之儉；百官備，則坐靡供奉之費；宿衛有徒

食之衆，百姓養游手之人；民乏衣食，自給已劇，況加賦斂，重以苦役，下不堪命，且凍且飢，冒法斯濫，於是乎在。」

此外在隋代，尙有一王通乃著名之思想家也。王通字仲淹，私謚文中子，河東龍門人。生於陳後主至德元年。著有中說一書，以擬論語，言論純爲儒家氣概。其政治論主張王道，發揮儒教精義，以救濟自六朝以來道義頹廢之社會。興禮樂，擴教育，造人材，在政治方面則在尊賢任能，信賞必罰，以重名分凡此皆儒家之思想的範疇。惟王氏仍受當時時代思潮所影響，在中說立命篇中又以「濬五典，措五禮，不章五服，人知飲食而不知蓋藏，知羣居而不知愛敬。」以此種無爲的自然的社會狀態爲極致，爲治世則又近於老子無爲之思想矣。

參攷書舉要

(一)晉書列傳——傅玄、阮籍、嵇康

(二)漢魏六朝百三家集——嵇中散集阮步兵集

(三)唐書王通傳

第八章　唐代之政治思想

第一節　唐代思想概觀

唐代在中國政治史占有重要之地位，唐朝疆域之廣袤與其朝貢國數目之多，在我國歷史上尤有光榮之記載；而唐代之文物制度，亦被四鄰諸民族所承繼，如日本遠東諸國卽承繼唐代之文物制度者。故唐雖亡，而唐之文物制度迄今仍繁榮於各國。在學術思想上自秦漢以來經過多少與亡之王朝而累積傳下之中國文化的要素，至唐遂集其大成，而完成一大發展。魏晉而後之清談旣歇，而佛學與經學，遂有平分天下之勢。佛學至唐其勢益盛。不僅教理發達至於極點，教勢亦極發皇。在教理方面。除起於六朝時代之三論、天台、禪等宗派之外，又有華嚴、密、法相等宗派加入。佛學教理至禪宗已達最高點。禪宗本爲佛教之教外別傳的一宗。起自梁武帝時，其主張在打破一切範圍拘

束，以不着語言，不立文字，直指本心，見性成佛爲教義，因是佛教乃起一大革命，思想上亦發生一大變革。禪宗運動自六朝以迄唐初，已完全成熟。當時人才既多，理想又高，方法亦極精妙，因此在社會上勢極大。舉國碩學皆參圓理，隋唐文化卽受禪學運動而產生，開後來宋明理學創造之先聲。在教勢方面，則上自天子，中至宰相、王公、文武官吏，下至平民，無不信仰尊奉佛教。然盛極之後，衰卽繼之，驅至佛寺爲逃賦之地，僧衆爲避役之業，其影響於社會生產者甚大。於是佛教遂爲儒者所詬病。

唐高祖、太祖以爲欲強國非提倡儒學不可，於是大加獎勵。韓愈著原道，闡明儒教之道德仁義，排斥佛教，給予後世不少影響。李翺兼談佛，開宋代性理學之端。此時之所謂儒，祇是文體上復古之意義，惟一種注釋的工作而已。當時儒者皆踏蹈於五經正義，以爲登庸之具，儒學因是衰微，而一般思想界，則多去儒歸佛，第一流思想家，多用全副精力闡發佛學。王荊公所謂：「不是孔子以後無聖人，只是儒教力量薄，收拾不住。」葉水心亦謂：「六經語孟，舉世共習，其魁偉俊特者，乃去而從老佛之說。」故唐代以後，外來之佛教思想與中國固有之思想結合，而產生近世之哲學。

在制度方面，唐代法制，最稱完備，歷元、明、清各朝無不追慕，引以爲準繩。故學者以唐代法制，與

羅馬法相媲美。其影響甚大。日本之大寶養老律令卽以唐之永徽律作藍本而製成。又如唐制之移植於渤海，唐書渤海傳載渤海在玄宗朝，遣使請求抄寫唐禮及三國志、晉書三十六國春秋等，卽可知之。又唐會要載吐蕃王及可汗子孫，就學經業於長安國子學，與新羅均曾輸入唐代法制，殆無疑義。至政治制度方面，亦有特殊之點。其官制則依三權分立主義區劃之，此爲過去所無。我國對於治權之分劃，向不分明，立法雖由君主掌握，而行政與司法往往混同，常以行政而兼司法，故以三權分立衡之於我國政制，殊不可能。唐代政制則有其特別的三權分立制度，卽所謂文武糾察三官是也。尙書省之屬官六部九寺文官也。猶今之行政兼司法官也。六軍十六衛武官，武官則掌軍事也。而御史臺卽糾察官，則在監督文官而彈劾其非法行爲，凡此已略具近代分權之制也。

參考書舉要

(一)新唐書
(二)王溥：唐會要
(三)馬端臨：文獻通考
(四)杜佑：通典

第二節　唐代學者之政治思想

唐代學者多崇佛學，其思想之富有政治主張者甚少。而陸贄之政治論，較有特出之見解。陸贄字敬輿，相唐德宗，指陳時政得失，以明白曉暢之文字出之。後人集其奏議五十餘篇，成四卷名曰陸宣公奏議。陸贄之政治論主張民本主義，反對「天命論」以爲國家之盛衰由於人爲，非出於天命。其言曰：「至於興衰大端，則嘗聞諸典籍，書曰：「天視自我人視，天聽自我人聽。」又曰：「德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。惟吉凶不僭在人，惟天降災祥在德。」又曰：「天難忱，命靡常。常厥德，保厥位。厥德靡常，九有以亡。」此則天所視聽，皆因於人；天降災祥，皆考其德；非於人事之外，別有天命也。」天命既不可恃，則惟有以人心之向背爲治亂之本。故曰：「人者邦之本也；財者，人之心也；兵者，財之蠹也。其心傷則其本傷，其本傷則枝幹顛瘁，而根柢蹶拔矣。」又曰：「立國之本在乎得衆，得衆之要在乎見情，故仲尼以謂人情者，聖王之田，言理道所由生也。情有通塞，故否泰生，情有薄厚，故損

益生。……古聖王之居人上也，必以其心從天下之心，而不敢以天下之人從其欲。」陸贄認定治國之本在得人心，而得人心之法，又在政治與人民同其好惡，君主對於輿情尤應注重。陸贄在論裴延齡姦蠹書中更有深切之闡述。陸子曰：「夫君天下者，必以天下之心爲心，而不私其心，以天下之耳目爲耳目，而不私其耳目。故能通天下之志，盡天下之情。以天下之心爲心，則我之好惡，乃天下之好惡，安在私託腹心以售其側媚也；以天下之耳目爲耳目，則天下之聰明，皆吾之聰明，安在偏寄耳目以招其蔽惑哉」但一國之輿論，嘗未能充分發展者，由於國內有九弊之存在。「所謂九弊者，上有其六而下有其三。好勝人，恥聞過，騁辯給，眩聰明，厲威嚴，恣彊愎，此六者君上之弊也。諂諛，顧望，畏懦；此三者臣下之弊也。上好勝，必甘於佞辭，上恥過，必忌於直諫，如是則下之諂諛者順旨，而忠實之語不聞矣。上騁辯必剿說而折人以言，上眩明必臆度而虞人以詐；如是則下之顧望者自便，而切磨之辭不盡矣。上厲威必不能降情以接物，上恣愎必不能引咎以受規；如是則下之畏懦者避辜，而情理之說不申矣。」此弊不除，必無公正之輿論。陸贄對於實際政治之主張，鑒於當時藩鎮之跋扈，釀成內輕外重之勢，故主張鞏固中樞，其理由則謂：「國家之立也，本大而末小，是以能固。又聞理天下者，若

身之使臂，臂之使指，則小大適稱，而不悖焉。王畿者，四方之本也；京邑者又王畿之本也。其勢當令京邑如身，王畿如臂，四方如指，故用即不悖，處則不危。斯乃居重馭輕，天子之大權也。非獨為御諸夏而已，抑又有鎮撫戎狄之術焉。是以前代之制，轉天下租稅，委之京師；徙郡縣豪傑，處之陵邑；選四方壯勇，實之邊城。其賦役則輕近而重遠也。其惡化則悅近以來遠也。太宗既定大業，萬方底乂，猶務戎備，不忘慮危；列置府兵，分隸禁衛。大凡諸府八百餘所，而在關中者殆五百焉。舉天下不敵關中，則舉重馭輕之意明矣。」而陸贄在財政方面，尤多精妙之見解，亦有研究之價值。陸贄秉政之時，適唐代稅制改革之後，即租庸調制，變為兩稅法。且因兵革不休，饑饉災荒頻仍，人民困苦不堪，而州縣多為藩鎮所據，府庫耗竭，國用益艱。陸贄慨然以救濟時弊為言，其財政之主張，（一）主張樽節以裕國用，中書奏議均節賦稅恤百姓第一條曰：「陛下初膺寶位，思致理平，誕發德音，哀痛流弊，念徵役之頻重，憫烝黎之困窮，分命使臣，敷揚惠化，誠宜損上益下，嗇用節財，窒侈欲以蕩其貪風，息冗費以紓其厚斂。」故君主不宜聚斂，中書奏議均節賦稅恤百姓第一條曰：「供御之物，各有典司；任土之宜，各有常貢。過此以往，復何所須。假欲崇飾燕居，儲備賜與；天子之貴，寧憂乏財，但勅有司，何求不給。豈必旁

延進獻，別徇營求？減德示私，傷風敗法；因依纖擾，爲害最深。陛下臨御之初，已洪清淨之化。下無曲獻，上絕私求。近歲已來，稍渝前旨。今但滌除流誤，振起聖猷，則淳風再興，賄道中寢，雖有貪饕之輩，焉由復肆侵漁？州郡羨則，亦將焉往？若不上輸王府，理須下紓疲人。如是則困窮之中，十又緩其四五矣。」又第五條曰：「君養人以成國，人戴君以成生。上下相成，事如一體。然則古稱九年六年之蓄者，蓋率士臣庶通爲之計耳，固非獨豐公廩，不及編甿。」（二）主張賦稅宜求均平。兩稅法實行之初，弊竇滋甚，負擔不均。故中書奏議中曰：「兩稅之立，則異於斯，唯以資產爲宗，不以丁身爲本。資產少者，則其稅少，資產多者，則其稅多。曾不悟資產之中，事情不一，有藏於襟懷囊篋，物雖貴而人莫能窺；有積於場圃囷倉，值雖輕而衆以爲富；有流通蕃息之貨，數雖寡而計日收贏；有廬舍器用之資，價雖高而終歲無利；如此之比，其流實繁，一概計估算緡，宜其失平長僞。由是務輕費而樂轉徙者，恆脫於徭稅；敦本業而樹居產者，每困於徵求。此乃誘之爲姦，毆之避役。力用不得不弛，風俗不得不訛，閭井不得不殘，賦入不得不闕。復以創制之首，不務齊平，但令本道本州，各依舊額徵稅。軍興已久，事例不常，供應有煩簡之殊，牧守有能否之異，所在徭賦，輕重相絕，既成新規，須懲積弊。化之所在，足使無偏，減重分

輕，是將均濟。而乃急於聚斂，懼或蠲除，不量物力所堪，唯以舊額爲準。舊重之處，流亡益多，舊輕之鄉，歸坿益衆。有流亡則已重者攤徵轉重；有歸坿則已輕者散出轉輕，高下相傾，勢何能止？」而征稅又須求便民，中書奏議曰：「所定稅物估價，合依當處月平百姓輸納之時，累經州縣簡閱，事或涉於姦冒，過則不在戶人，重重剝徵，理甚無謂。望令所司應諸州府送稅物到京，但與色樣相符，不得虛稱折估，如濫惡尤甚，給用不充，唯罪元納官司，亦勿更徵百姓。」

韓愈字退之，鄧州南陽人，原道一篇，爲其哲學之全部，其政治論仍不外儒家之傳統思想。而政治思想，僅略表現於原道篇，主張國家施行保育政策。即國家對於人民應盡保育之責，而人民對於國家有絕對服從與應盡納稅之義務。原道篇曰：「古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生相養之道。爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。寒然後爲之衣，飢然後爲之食，木處而巔，土處而病也，然後爲之宮室，爲之工以贍其器用，爲之賈以通其有無，爲之醫藥以濟其夭死，爲之葬埋祭祀以長其恩愛，爲之禮以次其先後，爲之樂以宣其湮鬱，爲之政以率其怠荒，爲之刑以鋤其強梗。相欺也，爲之符璽權衡以信之；相奪也，爲之城郭甲兵以守之。害至而爲之備，患生而爲之防。」又曰：

「民者出粟米麻絲，作器皿，通貨財以事其上者也。……民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上，則誅。」此所謂「民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上，則誅。」完全是一種專制政策。惟韓愈僅爲文章家，於政治思想上無多大之貢獻。

柳宗元字子厚，著有文集四十卷傳於世。在封建論中說明國家之起原，極爲詳盡，是其政治論之特色。其言曰：「封建非聖人意也，勢也。彼其初，與萬物皆生，草木榛榛，鹿豕狉狉，人不能搏噬，而且無毛羽，莫克自奉自衞。荀卿有言，必將假物以爲用者也。夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。其智而明者，所服必衆。告之以直而不改，必痛之而後畏，由是君長刑政生焉。故近者聚而爲羣。羣之分其爭必大，大而後有興有德。又有大者，衆羣之長又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列。則其爭又有大者焉，德又大者，諸侯之列，又就而聽命焉，以安其封，於是有方伯連帥之類。則其爭又有大者焉，德又大者，方伯連帥之類，又就而聽命焉，以安其人，然後天下定於一。」在其送薛存義之任序中，發揮民權意義，甚爲精確。其言曰：「凡吏於土者，若知其職乎？蓋民之役，非以役，非以役民而已也。凡民之食於土者，出其什一，傭乎吏，使司平於我也。今我受其直，怠其事者，天下皆然。豈

惟怠之，又從而盜之。向使傭一夫於家，受若直，怠若事，又盜若貨器，則必受怒而黜罰之矣。以今天下多類此，而民莫敢肆其怒與黜罰，何哉？勢不同也。勢不同而理同，如吾民何！有達於理者，得不恐而畏乎！」此所謂「蓋民之役，非以役民」之言，極具卓見。

參考書舉要

(一)新唐書一百五十七卷
(二)陸贄：陸宣公集陸宣公制誥
(三)韓愈：昌黎先生集
(四)柳宗元：柳州文集（劉禹錫編）



第九章　宋明之政治思想

第一節　宋元明思想之變遷

自宋太祖開國之建隆元年（西曆紀元九六〇年）至清代覆亡（一九一二年）止，約九百五十年間，稱為「近代」。而其中宋元明時代又為思想活躍時期，宋元明時代之思想，較之前代呈顯著之變遷。自唐末迄五代以來，受時代極端之刺激，感覺出世主義與頹廢享樂之文化，不能維持社會，從痛苦的經驗中尋求新出路，在思想界呈現一種新氣象。宋代學者乃由此脫離佛老，重建儒學基礎，其主要宗旨乃在保全致敎倫紀，此為時代思潮變遷之重要關鍵。宋元明時代之思想上特

質，即在產生理學與實用主義，而所謂「理學」者，即是自漢以來之儒學，加以革新之一種學說。亦即所謂義理之學實開從來儒學之新局面。排斥漢儒訓詁註疏之學，進而探究經學之眞理，高談性命，詳析理氣，一變而爲性理之學，格物窮理之學。理學至南宋以後始正式建立，但醞釀則發於北宋時代。宋自開國以後，歷代君相，均提倡文治，崇獎學術，提掖人才，學者研究之風大盛，而士氣亦歸於著實。胡安定孫明復尤開宋學先河。安定設教，以經義治事二者指導學生，藉以養成器局疏通處理實務之士，而孫明復更開始攻擊佛老，爲宋以後一般儒家排斥異端之最大根據。其次宋代之理學，又爲儒道佛三種思想混合之結果。儒與道之融和，在宋以前因已普行，儒因佛學輸入反呈解放之象，及宋儒以道佛二教思想融化消納，用以解釋儒教經典，儒學乃呈現復活之象。而北宋以後，印刷術之發達，與學術研究之進步助力尤大，可知宋元明時代哲學思想之發展，並非偶然。

自宋學興起之後，學術思想起一大革命，「盡祧漢唐諸儒而自以爲直接孔門心傳者」爲宋學一大特色。宋代儒者主張存天理去人欲。修齊治平之總綱領即天理，亦即聖人之所謂體，明體以達用。根據此種基本概論，以作政治的評價，乃有霸道義理之辨。若政治之設施，不爲社會民生，而僅

爲一人一姓之私欲，則係霸道，而非王道亦係私欲，而非天理。若能爲謀天下福利，則謂之天理王道。三代以上皆爲天理，漢唐以下皆爲人欲，皆霸道，非王道。故宋儒學術思想是以政治社會出發，亦即以整個人生爲對象。而用格物窮理與致知存心，以謀解決一切問題。魏晉學者，感覺社會無法救濟，故崇尙虛無，而宋代學者，感覺社會急須救濟，故置重政教人事，此則完全由於時代環境之不同，而產生思想上之變遷也。

元主中夏，前後僅八十九年，學術思想極見消沈。雖元太宗元世宗各朝，尊崇文教，但文化上仍無多大進步，學說思想仍不脫朱陸窠臼，在思想史上僅成爲「南宋哲學」之餘燼而已。元代較有名之學者如趙復講學燕京，二程及朱熹之傳，賴以不絕。而許衡吳澄爲元代思想上最著名之學者，許衡爲其大宗。許衡號魯齋，河內人，勸元朝實行漢法。魯齋遺書卷七立國規模篇曰：「自古立國，皆有規模循而行之，則治功可期；否則心疑目眩，變易分更，未見可也。昔子產相衰周之列國，孔明治西蜀之一隅，且有定論，終身由之，而堂堂天下，可無一定之說，而妄爲之哉？考之前代北方之有中夏者，必行漢法，乃可長久。故後魏遼金歷年最多，他不能者，皆亂亡相繼，史册具載，昭然可考。使國家而居

朔漠，則無事論此也。今日之治，非此奚宜。夫陸行宜車，水行宜舟，反之則不能行，幽燕食寒，蜀漢食熱，反之則必有變，以是論之，國家之當行漢法，無疑也。」又在中書大要篇中曰：「中書之務，不勝其煩，然其大要在用人立法二者而已矣。近而譬之：髮之在首，不以手理，而以櫛理。食之在器，不以手取，而以匕取；手雖不能用櫛與匕，是當手之爲也。上之用人，何以異此。……人莫不飲食也，獨膳夫爲能調五味之和，莫不睹日月也，獨星官爲能步薄食之數者，誠以得其法故也。古人有言曰：爲高必因丘陵，爲下必因川澤，爲政必因先王之道。今里巷之談，動以古爲詬戲，不知今日口之所食，身之所衣，皆古人遺法而不可違者，豈天下之大，國家之重，而古之成法，反可違邪，其亦弗思甚矣。夫治者法也，守法者人也，人法維則上安下順，而宰執優游於廊廟之上，不煩不勞，此所謂省也。」（魯齋遺書卷七）

此則主張保守古人遺法。其次吳澄字幼淸撫州崇仁人，吳氏主道統論，其言曰：「道之大原出於天，神聖繼之；堯舜而上，道之元也，堯舜而下，道之亨也，洙泗鄒魯其利也，濂洛關閩其貞也。分而言之：上古則羲皇其元，堯舜其亨，禹湯其利，文武周公其貞乎？中古之統，仲尼其元，顏曾其亨，子思其利，孟子其貞乎？近古之統，周子其元也，程張其亨也，朱子其利，孰爲今日之貞乎？」（元史吳澄傳）許衡二

人一爲祖述程朱，以實行爲主，一主折衷朱陸，以尊德性爲主。兩者均爲元代儒學之闡揚者。

明朝三百年間學術思想多統於一尊，南宋道學已成爲社會上之權威，至明餘波未絕。因社會潮流仍然趨向理學，故君主亦表彰宋儒，如明太祖欽定以朱熹學說爲考試制義之根據，明成祖更御製性理大全四書大全等書，將宋儒學說爲系統的編集。故明初學者大抵篤信程、朱，但鮮有發明。學派之分自陳獻章王守仁始，成爲「江門」（以獻章爲宗）「姚江」（以陽明爲宗）二派。此二派思想產生，遂開所謂與宋學異趣的明學之端。獻章學宗自然，而歸於自得，但其傳不及姚江。姚江王守仁集明學之大成，提倡知行合一之說，頗能糾正當時朱派之流弊。除此派之外，明學中尚有「東林」一派，此派因宋楊龜山曾建東林書院，顧憲成高攀龍等遂藉其遺址，設學舍，標榜程朱，好議論時事，提倡節義，但因參加實際政治，對於思想上貢獻殊少

參考書舉要

（一）黃宗羲：宋元學案明儒學案

（二）宋濂：元史

(三)許衡魯齋遺書
(四)吳澄吳文正公集
(五)陳獻章白沙文集
(六)王守仁陽明全集
(七)日本渡邊秀方中國哲學史概論

第二節　宋代學者之政治思想

宋代學者對於政治有特殊主張者，當推周敦頤邵雍張載程顥程頤李覯王安石朱熹諸人。周敦頤字茂叔，號濂溪，道州營道人。周子思想之本體，在其太極圖說中，以宇宙之根原為太極，太極本體無終始，無聲臭，故又稱之為「無極」其思想蓋從老子「玄」的本體為靜寂無象之說而來。但於政治思想方面則放棄道家之無為，而襲取儒家之德治。順化篇曰：「聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化；大順大化，不見其迹，莫知其然，謂之神。故天下之衆，本在一人，道豈遠乎哉，術豈多乎哉。」師篇曰：「蓋人君雖當自正其心，以德化民，而一人之化，終慮不能

普及，故必求賢才以爲輔。然非人君先自正其心，亦莫能得賢才而輔之也。」更本大學正心修身齊家治國平天下之說，而以誠心爲治政之本。其言曰：「治天下有本，身之謂也；治天下有則，家之謂也。本必端，端本誠心而已矣；則必善，善則和親而已矣。家難而天下易，家親而天下疏也。……是治天下觀於家，治家觀身而已矣。身端，心誠之謂也。」更進而主張利用禮樂刑政以教導其衆庶，以致天下之治。故曰：「禮、理也；樂、和也。陰陽理而後和。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，萬物各得其理，然後和，故禮先而樂後。」又曰：「以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情盛，利害相攻不止，則賊滅無倫焉。故得刑以治。」

邵雍字堯夫，宋元祐中賜諡康節，范陽人。著書有皇極經世書。邵子以「四」之數，說明宇宙間種種現象，又推算人類之歷史過程及古今治亂興廢。邵子蓋富有近代之思想，注重客觀的觀察，故其政治論，主張應適合時變。觀物內篇曰：「以今觀今，則謂之今矣；以後觀今，則今亦謂之古矣。……是故古亦未必爲古，今亦未必爲今，皆自我而觀之也。」「時有消長，經有因革，時有消長，否泰盡之；經有因革，損益盡之。」「夫天下將治，則人必尚行也；天下將亂，則人必尚言也。」至其政治主要之旨，

注重人的政治，以爲天下治亂，由於民之正邪，而民之正邪，又以統治者之德侈爲標準，因是而有皇帝王霸之辨，其言曰：「善化天下者，止於盡道而已；善教天下者，止於盡德而已；善勸天下者，止於盡功而已；善率天下者，止於盡力而已。以道德功力爲化者，乃謂之皇矣；以道德功力爲教者，乃謂之帝矣；以道德功力爲勸者，乃謂之王矣；以道德功力爲率者，乃謂之霸矣。」（觀物內篇）

張載字子厚，號橫渠，生於宋眞宗天禧四年。橫渠之思想的本體，卽是「氣之一元論」。以爲太虛爲宇宙之本體，是一種無形之氣，氣凝則爲陰，發動則爲陽。陰陽二氣便是太虛之質，亦卽是「性」。故太虛卽氣，氣卽太虛，二者爲一，卽其「氣之一元論」之說也。橫渠根據此種思想說明宇宙一切現象，將易之繫辭，老子之世界觀及佛家思想融成一片，構成其獨有之實在論。其所著西銘，與莊子所謂：「天地與我並生，而萬物與我爲一。」之見解，極相近。但橫渠謂：「凡天下疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顚連而無告者也。」又全爲入世思想。橫渠之政治論，慨然有志於三代之法，而以恢復古代井田制度與立宗法爲其政治思想之主要骨幹。在規復井田制度方面，其理由在理窟周禮言之曰：「治天下不由井地，終無由得平，周道止是均平。」「井田至易行，但朝廷出一令，可以不笞一

人而定。盡人無敢據土者，又須使民悅從，其多有田者，使不失其為富。借如大臣有據土千比者，不過封與五十里之國，則已過其所有。其他隨土多少與一官，使有稅租，人不失故物。治天下之術，必自此始。今以天下之土，棊畫分布，人受一方，養民之本也。」「井田亦無他術，但先以天下之地，棊布畫定，使人受一方，則自是均。前曰大有田產之家，雖以其田授民，然不得分種，如租種矣，所得雖差少，然使之為田官以掌其民。使人既喻此意，人亦自從，雖少不願，然悅者衆而不悅者寡矣，又安能每每恤人情如此。其始雖分公田與之，及一二十年後，猶須別立法，始則因命為田官，自後則是擇賢。」（見張子全書卷四理窟周禮）因此橫渠主張規復井田，甚至想驗之一鄉，買田一方，畫為數井，正經界，分宅里，立斂法，廣儲蓄，興學校，救災恤患，厚本抑末，行一種理想的社會生活。其次橫渠以為規復井田，必需封建制度，故曰：「必要封建者，天下之事分得簡則治之精，不簡則不精，故聖人必以天下分之於人，則事無不治者。聖人立法，必計後世子孫，使周公當軸，雖攬天下之政，治之必精，後世安得如此。且為天下者奚為紛紛必親天下之事。今便封建，不肖者復逐之，有何害，豈有以天下之勢，不能正一百里之國，使諸侯得以交結以亂天下，自非朝廷不能治安得如此。而後世乃謂秦不封建為得策，此

不知聖人之意也。」最後，更主張立宗法，以樹社會倫理之基本。理窟宗法云：「管攝天下人心，收宗族，厚風俗，使人不忘本，須是明譜系世族與立宗子法。宗法不立，則人不知統系來處。古人亦鮮有不知來處者。宗子法廢，後世尙譜牒，猶有遺風，譜牒又廢，人家不知來處，無百年之家，骨肉無親，雖至親，恩亦薄。」「宗子之法不立，則朝廷無世臣，且如公卿一旦崛起於貧賤之中，以至公相，宗法不立，既死，遂族散，其家不傳。宗法若立，則人人各知來處，朝廷大有所益。問朝廷何所益？公卿各保其家，忠義豈有不立，忠義既立，朝廷之本豈有不固？今驟得富貴者，止能爲三四十年之計，造宅一區，及其所有，既死則衆子分裂，未幾蕩盡，則家遂不存。如此，則家且不能保，又安能保國家。」（見張子全集）

程顥（明道）程頤（伊川）兩人爲兄弟，在宋儒中極負盛名。惟兩人性格相反，故其學風亦自不同。明道重德主直覺，爲理想派；伊川重知，主分析，爲主知派，因之，明道產生陸、王。伊川產生朱子。在近世哲學上成爲對立的二大思潮。明道思想之本體在「心的一元論」主張萬物一理，無大、小、內、外、本末、先後等等相對之關係，可稱爲一元的哲學家。同時，明道又主張物我一理，天人無二，且謂下學而上達，極高明而道中庸，不可語高遺卑，語本舍末，因此明道又可以稱爲客觀的唯物的哲學

家。伊川則主張「一元的二元論」以爲宇宙間一切，皆有正負兩面之對立，惟人類的精神，爲其最後的支配者。故曰：「天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。」（二程遺書卷十五）而在政治思想方面，明道以治心爲政治之本，其言曰：「先聖後聖，若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬物皆備。欲傳聖人之道，擴充此心耳。」至具體的政治主張，則在上神宗陳治法十事書中，於設官分職，體國經野，教育理財，吏治軍政，民生禮制諸大端，皆一一有所論列。其最要者：第一、在設師儒，養成尊德樂善之風。故程子曰：「古者自天子逮於庶人，未有不須師友而成其德者。故舜禹文武之聖，亦皆有所從受學。今師傅之職不修，友臣之義不著，而尊德樂善之風未成。」（二程全書陳治法十事。）第二、在興學校，其理由，則謂：「古者政教始乎鄉里，其法起於比閭族黨州鄉酇遂，以聯屬統治其民。故民安於親睦，刑法鮮犯，廉恥易格，此亦人情之自然，行之則效。……庠序學校之教，先王所以明人倫，化成天下者也。今師學廢而道德不一，鄉射亡而禮義不興，貢舉不本於鄉里，而行實不修；秀士不養於學校，而人材多廢，此較然之事。」第三、在均田務農，而要在正經界，其言曰：「天生烝民，立之君，使司牧之，必制之常產，以厚

其生。經界必正，井地必均，此爲治之大本也。唐尚存口分授田之制，今盡蕩然。富者田連阡陌，跨州縣，而莫之止，貧者日流離餓殍而莫之卹，倖民猥多，衣食不足，而莫爲之制，將生齒日繁，轉死日衆，制之之道，所當漸圖。」更言務農之重要曰：「古者國有三十年之通，餘九年之食，以制國用，無三年之食者，則國非其國。今天下耕之者少，食之者衆，地力不盡，人功不勤，雖富室強宗，鮮有餘積，況有貧弱者乎？一遇年歲之凶，即盜賊縱橫，飢羸滿路。如不幸有方三二千里，災故連年之歉，當何以處之。宜漸從古制，均田務農，俾公私交務於儲餘，以豫爲之備，未可以幸爲特也。古者四民各有常職，而農者十居八九，故衣食易給，而民無所苦。今京師浮民數逾百萬，遊手遊食，不可貲度，其窮蹙辛苦，孤貧疾病，變詐巧僞，以自求生，而常不足以生，日益歲滋。」第四、則主張修禮制，以戒奢靡。故曰：「古冠婚喪祭，車服器用，差等分別，莫敢逾僭，故財用易給，而民有常心。今禮制未修，奢靡相尚，卿大夫之家，莫能中禮；而商販之類，或踰王公，禮制不足以檢飭人情，名數不足以旌別貴賤，詐虞攘奪，人人求厭其欲而後已，此大亂之道也。因先王之法，講求而損益之。」至伊川之政治論，與明道主張大致相同，完全主張採用儒家之治道，認三代之政可以行之於今。其上仁宗皇帝書曰：「竊惟王道之本仁也。臣觀陛下

之仁，堯舜之仁也，然天下未治者，誠由有仁心而無仁政爾。孟子曰：「今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」陛下精心庶政，常懼一夫不獲其所，未嘗以一喜怒殺一無辜官吏，有入人罪者，則終身棄之，是陛下愛人之深也。然而凶年饑歲，老弱轉死於溝壑，壯者散之四方，為盜賊犯刑戮者，幾千萬人矣。豈陛下愛人之心哉？必謂歲使之然，非政之罪歟？則何異於刺人而殺之，曰「非我也兵也」。三代之民，無是病也。豈三代之政，不可行之於今耶？」伊川之政治理想純然為君治論，希望革君心以變化君主之氣質，使賢明之君主領導於上，則政治自必安定。故其上皇疏曰：「習與智長，化與心成。今夫人民善教其子弟者，亦必延名德之士，使與之處，以薰陶成性。況陛下春秋之富，雖睿聖得於天資，而輔養之道，不可不至。大率一日之中，接賢士大夫之時多，親寺人宮女之時少，則氣質變化，自然而成，願選名儒入侍勸講，講罷留之分直，以備訪問，或有小失，隨事獻規。歲月積久，必能養成聖德。」又曰：「天之生民，必有出類之才，起而君長之，治之而爭奪息，導之而生養遂，教之而倫理明。然後人道立，天道成，地道平。」（二程遺書春秋傳序）

李覯字泰伯，建昌軍南城人。生於宋眞宗大中祥符二年，李覯之政治思想以功利主義為中心。

認『人非利不生，』其言曰『利可言乎？曰，人非利不生，曷爲不可言欲可言乎？曰，欲者，人之情，曷爲不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫，而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情？世俗之不喜儒，以此。孟子謂何必曰利，激也。焉有仁義而不利者乎？其書數稱湯武，將以七十里百里而王天下，利豈小哉？孔子七十所欲不踰矩，非無欲也。於詩則道男女之時，容貌之美，悲感念望，以見一國之風，其順人也至矣。』（直講李先生文集）李覯不諱言利欲，但須繩之以禮。故主以禮制爲治國大本。禮論一曰：『夫禮，人道之準，世教之主也。聖人之所以治天下國家，修身正心，無他，一於禮而已矣。』又曰『禮者聖人之法制也。』（禮論第四）『禮者虛稱也，法制之總名也。』覯並舉禮、樂、刑、政、仁、義、知、信諸德目，列諸禮下，其言曰：『曰樂，曰政，曰刑，禮之支也。而刑又政之屬矣。曰仁，曰義，曰知，曰信，禮之別名也，是七者蓋皆禮矣。是故節其和者，命之曰樂，行其殆者，命之曰政，威其不從者，命之曰刑：此禮之三支也。於是又別而異之，溫厚而廣愛者，命之曰仁；斷決而從宜者，命之曰義；疏達而能謀者，命之曰知；固守而不變者，命之曰信：此禮之四名也。』（禮論第一）在周禮致太平論、富國強兵安民諸策中，則論及政治實施之方略，而以富國強兵爲中心之主張，在富國策方面，注重『食』『貨』及

財用，而主張強本節用。富國策第一曰：『愚竊觀儒者之論，鮮不貴義而賤利，其言非道德教化，則不出諸口矣，然洪範八政，一曰食，二曰貨，孔子曰：足食足兵，民信之矣。是則治國之實，必本於財用。蓋城郭宮室，非財不完，羞服車馬，非財不具，百官羣吏，非財不養，軍旅征戍，非財不給，郊社宗廟，非財不事，兄弟婚媾，非財不親，諸侯四夷，朝覲聘問，非財不接，矜寡孤獨，凶荒札瘥，非財不恤，禮以是舉，政以是成，愛以是立，威以是行，舍是而克為治者，未之有也。是故賢聖之君，經濟之士，必先富其國焉。所謂富國者，非曰巧籌算，析毫末，厚取於民以媒怨也。在乎強本節用，上無不足，而下則有餘也。』至強兵之重要，強兵策第一曰：『國之於兵，猶鷹隼之於羽翼，虎豹之於爪牙也。羽翼不勁，鷙鳥不能以死尺顯；爪牙不銳，猛獸不能以肉食；兵不強，聖人不能以制褐夫矣。』『愚以為仁者兵之本也；詐力者，兵之末也。本末相權，用之得所，則無敵矣。』『用兵之法，必修之內而後行諸外，彼戎狄豺狼罔知禮義，強則犯上，弱則離散，執而誅之，用力非少；舍而弗問，時復侵軼，顧權制之何如耳。』（強兵策第二）李覯既主富國強兵，故主張霸道的政治。寄上范參政書曰：『嗟呼！當今天下，可試言之歟？儒生之論，但恨不及王道耳，而不知霸也，強國也，豈易可及哉？管仲之相齊桓公，是霸也，外攘戎狄，內尊京師，較之

於今何如？商鞅之相秦孝公，是強國也，明法術耕戰，國以富而兵以強，較之於今何如？」更於常語下篇，對於王道與霸道之分際，言之甚明，其言曰：「自王以上，天子號也。惟其所自稱耳。帝亦稱皇。書曰：皇帝清問下民是也。王亦稱帝。易曰帝乙歸妹是也，如其優劣之云則文王武王劣於帝乙者乎？霸諸侯號也。霸之爲言伯也。所以長諸侯也。……道有粹有駁，其人之號，不可以易之也。世俗見古之王者粹，則諸侯而粹者亦曰行王道；見古之霸者駁，則天子而駁者亦曰行霸道，悖矣。……人因有父爲士子爲農者矣，謂天下之士曰行父道，謂天下之農曰行子道可乎。父雖爲農不失其爲父也。子雖爲士不失其爲子也，世俗之言王霸者亦猶是矣。若夫所謂父道則有之矣，慈也。所謂子道則有之矣，孝也。所謂王道則有之矣，安天下也。所謂霸道則有之矣，尊京師也。」李覯所主張之經濟政策在國用篇內，共有十二項目，茲縷述之：（一）量入以爲出，節用而愛人。（二）王者以天下爲宗，未聞天子有私財者。（三）天之生民，未有無能者也，能其事而後可以食，無事而食，是衆之殃，致之害也。（四）人無遺力，地無遺利，人無不耕，地無不稼。（五）興水利，備水旱。（六）制農器，修稼政。（七）禁游惰，重本業。（八）定稅則——司書三歲，大計羣吏之治以知民之財數，則吏不敢厚斂矣。又以年之豐凶

而定斂法。（九）置平準。（十）皇府定輕重之制，使商賈不得操市井之權，斷民物之命。（十一）救凶荒疾疫。（十二）均力役。總括言之，李覯之政治思想體系，可於其周禮致太平論序之中得一總結，其言曰：『昔劉子駿鄭康成皆以周禮爲周公致太平之跡，而林碩謂末世之書，何休云六國陰謀。然鄭義獲伸，故周官遂行。覯竊觀六典之文，其用心至悉，……其曰周公致太平者信矣。……是用撫其大略而述之，天下之理，曰家道正，女色階禍，蓋斯之甚。述內治七篇。利用厚生，爲政之本，節以制度，乃無傷害。述國用十六篇。備預不虞，兵不可闕，先王之制，則得其宜。述軍衛四篇。刑以防姦，古今通義，唯其用之，有所不至。述刑禁六篇。綱紀既立，持之在人，……述官人八篇。何以得賢，教學爲先：……述教道九篇。……命之曰周禮致太平論。噫！豈徒解經而已哉？唯聖人君子，知其有爲言之也。』

王安石爲我國歷史上一大思想家，以其卓越之政治的天才，一變先王之舊法，而創立我國古代歷史上罕有之嶄新的政治制度。安石字介甫，撫州臨川人，生於宋眞宗天禧五年。安石於宋仁宗嘉祐三年進朝佐政，上萬言書曰：『今天下之財力日以困窮，風俗日以衰壞，患在不知法度，不法先王之政故也。法先王之政者，法其意而已。法其意，則吾所改易變革，不致乎傾駭天下之耳目，囂天下

之口，而困已合先王之政矣。因天下之力，以生天下之財；取天下之財，以供天下之費。自古治世，未嘗以財不足爲公患也，患在治財無其道爾。」此爲後日安石變法之理論的始基。安石之政治論，以權變爲主，所謂「權時之變，」凡事不必泥古。在非禮之禮篇中言曰：「古之人以是爲禮，而吾今必由之，是未必合於古之禮也。古之人以是爲義，而吾今必由之，是未必合於古之義也。夫天下之事，其爲變豈一乎哉？固有迹同而實異者矣。今之人諰諰然求合於其迹，而不知權時之變，是則所同者古人之迹，而所異者其實也。」而在夫子賢於堯舜論曰：「聖人之心，不求有爲於天下，待天下之變至焉，然後吾因其變而制之法耳。至孔子之時，天下之變備矣，故聖人之法，亦自是而後備也。易曰：『通其變，使民不倦。』此之謂也。」故在政治方面，宜於因時創造，權事制宜，不可徒拘守於古人之陳跡。故曰：「太古之人，不與禽獸朋也幾何。聖人惡之也，制作焉以別之。下而戾於後世，侈裳衣，壯宮室，隆耳目之觀以囂天下。君臣父子兄弟夫婦皆不得其所當然，仁義不足澤其性，禮樂不足錮其情，刑政不足網其患，蕩然復與禽獸朋矣。聖人不作，昧者不識所以化之之術，顧引而歸之太古。太古之道，果可行之萬世，聖人惡用制作於其間？必制作於其間，爲太古之不可行也。顧欲引而歸之，是去禽獸而之禽

獸，奚補於化哉？吾以爲職治亂者，當言所以化之之術。曰歸之太古，非愚則誣。』此種權變的政治論，即爲安石新法之源。安石因此反對無爲而治之政治主張，有爲。反對講自然，而主張要人力。故於其上時政疏中言曰：『夫因循苟且，逸豫而爲，可以徼倖於一時，而不可以曠日以持久。……以古準今，則天下安危治亂，尙可有爲，有爲之時，莫急於今日，過今日臣恐亦有無所及之悔矣。』在此疏中可知安石力闢黃老無爲之說，而主張『有爲之時，莫急於今日。』安石政治思想，以養人才與立法度爲其根本原則。充實人才爲政治推進之動力，安石上仁宗言事書，大致皆言人才之難得而求之不得不有其方，所謂『以方今天下之人才不足故也』其言曰：『人之才，未嘗不自人主而成之也。所謂陶冶而成之者何？亦教之養之取之任之有其道而已。……今世之所宜學者，天下國家之用也，今悉使置之不教，而教之以課試之文章，使之耗精神，疲日用之力，以從事於此。及其任之以官，則悉使置之而責之以天下國家之事。夫古之人，以朝夕專其業於天下國家之事，而猶才有能有不能。今乃移其精神，奪其日力，以朝夕從事於無補之學。及其任之以事，然後卒然責之以爲天下國家之用，宜其才之足以有爲者少矣。』但如何而能得人才，安石主張『教之，養之，取之，任之，有其道而已。』所

謂教之之道卽是『教其可以爲天下國家之用之學，而不可爲天下國家之用者，則不教也。』所謂養之之道，卽是『曉之以則，約之以禮，裁之以法是也。』所謂取之之道卽是『必於鄉黨，必於庠序，使衆人推其所謂賢能。』又曰：『有天下者，又不可以一一自察之也。又不可偏屬於一人，而待之一日二日之間，考試其行爲而進退之也。……以持久試之，而考其能者。』所謂任之之道，卽是『人之材，德有高下厚薄不同，其所任者有宜有不宜。』故國家對於人才之搜羅與標準，總不外教育與分工。至於立法度，安石以爲不立法度，則天下不安。故曰：『顧內則不能無以社稷憂，外則不能無懼於夷狄，天下之財力日以窮困，而風俗日以衰壞，四方有志之士，諰諰然常恐天下之久不安，此其故何也？患在不知法度故也。今朝廷法嚴令具，無所不有，而臣以爲無法度者何哉？方今之法度，多不合於先王之政者故也。……夫以今之世，去先王之世遠，所遭之變，所遇之勢不一，而欲一一修先王之政，雖甚愚者猶知其難也。然臣以爲今日之失，患在不法先王之政者，以爲當法先王之意而已。』此所謂『法先王之政』者乃是法先王之意，非法先王之法。故曰：『法其意則吾所改易更革，不至乎傾駭天下之耳目囂天下之口，而固已合乎先王之政矣。』（上仁宗皇帝言事書）但先王之法，行

之先王之時代，今日時代既經變遷，自不能盡行先王之法，法度之變遷，應隨時代之變遷。所謂「夏之法，至商而更之，商之法，至周而更之，皆因世就民而爲之節」（見安石策問十一道）「蓋聖人之心，不求有爲於天下，待天下之變至，然後因其變而爲之法耳。」（見安石「夫子賢於堯舜」論）此則言法制尙變通，不尙墨守。綜合言之，安石之政治論，在「人」與「法」同等重要，上時政疏言之甚明，其言曰：「蓋夫天下至大器也，非大明法度，不足以維持，非衆建賢才不足以保守。苟無至誠惻怛憂天下之心，則不能詢考賢才，講求法度。賢才不用，法度不修，偷假歲月，則幸或可以無他；曠日持久，則未嘗不終於大亂。」

其次安石之變法，根據其基本思想，決意破除舊制，勵行新政，其政治措施首重理財，其言理財之要義曰：「聚天下之人，不可以無財；理天下之財，不可以無義。夫以義理天下之財，則轉輸之勞逸不可以不均，用度之多寡不可以不通，貨賄之有無不可以不制，而輕重斂散之權，不可以無術。」安石初入爲相即設「制置三司條例司」以變通天下之財。至安石之理財法有五：一曰青苗法，二曰募役法，三曰均輸法，四曰市易法，五曰方田均稅法。試申述之：（一）青苗法，此法頗有類似今日官

辦之『勸業銀行』。實爲『制兼併濟貧乏』之善策也。宋史食貨志上之四，載其大略及施行緣起云：

『熙寧二年，制置三司條例司言，諸路常平廣惠倉錢穀略計貫石可及千五百萬貫石以上，斂散未得其宜，故爲利未博。今欲以見在斛斗，遇貴量減市價糶，遇賤量增市價糴，可通融轉運司苗稅及錢斛，就便轉易者，亦許兌換，仍以見錢，依陝西青苗錢例，願預借者給之，隨稅輸納斛斗，半爲夏料，半爲秋料，內有請本色或納時價貴願納錢者，皆從其便，如遇災傷，許展至次料豐熟日納，非惟足以待凶荒之患，民既受貸，則兼并之家，不得乘新陳不接以邀倍息，又常平廣惠之物，收藏積滯，必待年儉物貴，然後出糶，所及者不過城市游手之人，今通一路有無，貴發賤斂，以廣蓄積，平物價，使農人有以赴時趨事，而兼并不得乘其急，凡此皆以爲民，而公家無所利其入，是亦先王散惠興利以爲耕斂補助之意也，欲量諸路錢穀多寡，分遣官提舉，每州選通判幕職官一員，典幹轉移出納，仍先自河北京東淮南三路施行，俟有端緒，推之諸路，其廣惠倉除量留給老疾貧窮人外，餘并用常平倉轉移法，詔可，旣而條例司言常平廣惠倉條約，先行於河北京東淮南三路，訪問民間，多願支貸，迄遍下諸路轉運司施行。』安石實行此法，其用意在增進國家收入，接濟貧乏農民，使其得以趨時赴農，并可以免除

兼併之家，對於貧乏農民任意加以重利盤剝。（二）均輸法，據熙寧二年二月安石自撰之制置三司條例司上言云「竊觀先王之法，自畿之內，賦入精粗，以百里為之差，而畿外邦國，各以所有為貢。又為經用通財之法以懋遷之。其治市之貨財，則無者使有，害者使除，市之不售，貨之滯於民用，則吏為斂之，以待不時而買者。凡此，非專利也。蓋聚天下之人，不可以無財；理天下之財，不可以無義。夫以義理天下之財，則轉輸之勞逸，不可以不均；用度之多寡，不可以不通；貨賄之有無，不可以不制；而輕重斂散之權，不可以無術。今天下財用，窘急無餘，典領之官，拘於弊法，內外不以相知，盈虛不以相補。諸路上供，歲有定額，豐年便道，可以多致，而不敢或贏，年儉物貴，難於供備，而不敢不足，遠方有倍蓰之輸，中都有半價之鬻。……諸司財用事，往往為伏匿不敢實言，以備緩急，又憂年計之不足，則多為支移折變以取之民，納稅數至或倍其本數。而朝廷所用之物，多求於不產，責於非時，富商大賈，因時乘公私之急，以擅輕重斂散之權。臣等以謂發運使總六路之賦入，而其職以制置茶鹽礬稅為事，軍儲國用，多所仰給，宜假以錢貨，繼其用之不給，使周知六路財賦之有無而移用之。凡糴買稅斂上之物，皆得從貴就賤，用近易遠，令在京庫藏年支見在之定數所當供辦者，得以從便變賣以待上令，稍

收輕重斂散之權歸之公上，而制其有無，以便轉輸，省勞費，去重斂，寬農民，庶幾國用可足，民財不匱矣。」但此法因攻擊者多卒未能成。（三）市易法在給予商旅之便利，而能迅速將貨物脫售，官府亦可從中博取相當利息。宋史食貨志云：「熙寧五年，遂詔出內帑錢帛，置市易務於京師。先是有魏繼宗者，上言：京師百貨無常價，富人大姓，乘民之亟，牟利數倍，財既偏聚，國用亦屈。請假榷貨務錢，置常平市易司，擇通財之官任其責，求良賈為之轉易，使審知市物之價，賤則增價市之，貴者損價鬻之，因收餘息以給公上。於是中書奏在京置市易務官。凡貨之可市及滯於民而不得售者，平其價市之，願以易官物者聽，欲市於官，則度其抵而貸之錢，責期使償，半歲輸息十一，及歲倍之。凡諸司配率，並仰給焉。……其後諸州皆設市易務。」安石之用意，在藉市易法，以調劑價格，獎勵生產二目的外，更謀推廣本國之經濟勢力，使荒僻之邊境，其經濟事務不發達者，安石擬藉此法，使其商務日趨於繁盛之境。蓋商業集中則人口衆，而勢力之培植易收成效，用意甚善。安石此法雖未成功，但其眼光甚遠，殊可稱頌也。（四）募役法之用意，在變當時最病民之差役制，以為募役制，而令民出代役之稅，以充募資。實近於一種人身稅，而其辦法又類似今日所行之所得稅。熙寧二年詔制置條例司，講立

役法，條例司言考合衆論悉以使民出錢僱役爲便，卽先王之法，致民財以祿庶人在官者之意也。擬條目甚多，其最重要者凡有產業物力而舊無役者，今當出錢以助役，計當役民戶產業或家貲之貧富，分爲五等，歲以夏秋隨等輸錢，名曰免役錢。若富戶女戶寺觀單丁未成丁者，亦等第輸錢名助役錢。凡輸錢，先視州若縣應用，雇直多少，隨戶等均取僱置，以外又增取二分，以備水旱欠闕，謂之免役寬剩錢。法既具，民無異辭，遂著爲令，次年實行，嗣後差役制一變而爲募役制，由人民出代役之稅，以充募資。募役法既行，羣臣頗多持論反對者，神宗告之曰：「更改法制，於士大夫誠多不悅，然於百姓有何不便？」文彥博曲爲之解曰：「爲與士大夫治天下，非與百姓治天下也。」蘇軾則曰：「士大夫從官四方，宣力之餘，亦欲取樂，此人之至情也。」二人之意以爲國家立法，應以士大夫之利害爲前提，百姓則可不顧。其見解殊爲不當。以上青苗、均輸、市易、募役四法，皆安石特創之新法，而就舊法加以整頓者尙多，其主要爲：（一）農田水利，安石於農業之提倡，頗爲熱心。執政後曾分遣諸路常平官，使專領農田水利，凡吏民能洞悉耕種方法，通曉坡塘溝洫利害者，可以陳述，有功效後，有大小酬賞，執政後頗努力於此。據正史所載自熙寧三年至九年，府界與諸路所興修水利田有一萬七百九

十三處，計田三十六萬一千一百七十八頃之多，成績自屬可觀。在水利方面，其最重要之設施，有浚黃河濟汴河二事。（二）方田均稅，安石執政之第五年，採行方田均稅法，大興工程，着手清丈，訂定賦則。史稱熙寧五年八月，詔司農以均稅條約並式頒之天下，以東西南北各千步當四十一頃六十六畝一百六十步為一方，歲以九月，縣委定佐分地計量，地分坡原平澤色分赤淤黑壚，方量畢以地及色定其肥瘠，分作五等以定稅則。至次年三月畢，揭以示民，一季無訟，即書戶帖，以莊帳付之，以為地符均稅之法，縣各以其租額稅數為限，凡越額數皆禁，若瘠鹵不毛及衆所食利山林陂塘路溝墳墓，皆不立稅，其分煙析生典賣副移，官給契，縣置簿，皆以今所方田為正。此項計劃，立意甚善，亦當時調查土地整頓賦稅之一政策，雖非安石所特創，然亦理財者所首當有之事也。特以推行不得其人，致不數年而罷。在軍政方面其改革方針，注重國防武力與地方武力。在國防武力上，立將兵法，安石用意，非僅淘汰舊軍，尤在訓練新軍。熙寧元年詔諸路監司察州兵，不如法者按之，不任禁軍者降廂軍，不任廂軍者免為民。尋又詔揀諸路半分年四十五以下勝甲者陞為大分，五十以上願為民者，聽之。舊制，兵制，六十一始免，猶不即許也。至是免為民者甚衆，冗兵由是大省。二年，遂詔廢併諸軍營，而

京師之兵，類皆撥併畿甸諸路及廂軍，皆總會畸零，各定以常額。自熙寧至元豐，歲有廢併甚衆，而增置武衞軍，嚴其訓練之法，不數年，皆爲精兵。與安石之將兵法并行而尤關重要者，卽地方武力之培植，此卽安石所施行之保甲法是也。安石「省兵」「將兵」之法，屬於國防軍事之改進，而同時更造成民衆本身之武力，用以自衞其地方之安全，安石曾自云保甲法「非特除盜，固可漸習爲兵。旣人皆能射，又爲旗鼓變其耳目，且約之以免稅上番代巡檢兵，又自正長以上，能捕盜者，獎之以官，則人競相勸，然後使與大兵相參，則以銷募兵驕志，且省財養，此宗社長久之計。」故安石保甲之性質有二：其一則爲地方自治體之警察或民團，其一則爲後備兵及國民兵也。安石知淘冗兵而練精兵，必廢募兵而爲徵兵。其答神宗有言：「臣願早訓練民兵，民兵成，則募兵當減矣。」又曰：「旣有保甲代其役，卽不須募兵。」此法精神灼然可見。熙寧三年，詔畿內之民，十家爲一保，選主戶有幹力者一人爲保長；五十家爲一大保，選一人爲大保長；十大保爲一都保，選爲衆所服者爲都保正，又以一人爲之副。應主客戶，兩丁以上選一人爲保丁。每一大保，夜輪五人警盜。同保犯法，知而不告者同坐罪。旣行之畿甸，遂推之五路，以達於天下。保甲法推行後，成效卓著。初則僅及於守盜相勸，而漸及於武

事，使民衆各有自衞之能力。而其最終目的，在寓兵於農。法至善也。此外關於保馬，軍器監，以及攘夷防邊，俱有規劃，限於篇幅，未能詳述。此外安石在教育方面，根據其培養人才之中心思想而來，安石以爲取人才之標準，應重治國之方術，故反對當時以詩賦取士，其上仁宗言事書中，已痛切指摘科舉取士之弊，而欲變詩賦，用經義以爲一時之權宜。其言曰：「方今取士，強記博誦，而略通於文辭，謂之茂才異等賢良方正。茂才異等賢良方正者，公卿之選也。記不必強，誦不必博，略通於文辭，而又嘗學詩賦，則謂之進士。進士之高者，亦公卿之選也。夫此二科所得之技能，不足以爲公卿，不待論而後可知。而世之議者，乃以吾常以此取天下之士，而才之可以爲公卿者，常出於此，不必法古之取人而後得士也，其亦蔽於理矣。先王之時，盡所以取人之道，猶懼賢者之難進，而不肖者之雜於其間也。今悉廢先王所以取士之道，而毆天下之才士，悉使爲賢良進士，則士之才可以爲公卿者，固宜爲賢良進士，而賢良進士亦固宜有時而得才之可以爲公卿者也。然而不肖者苟能雕蟲篆刻之學，以此進至乎公卿，才之可以爲公卿者困於無補之學，而以此絀死於嵒野，蓋十八九矣。」安石既主張廢除流弊滋生之科舉制度，而代以學校取士之方法，同時更定與教育之計劃。安石在熙寧初改科條制

劉子中曰：「伏以古之取士皆本於學校，故道德一於上，而習俗成於下，其人才皆足以有爲於世，自先王之澤竭，教養之法無所本，士雖有美材，而無學校師友以成就之，議者之所患也，今欲追復古制，以革其弊，則患於無漸，宜先除去聲病對偶之文，使學者得以專意經義，以俟朝廷興建學校，講求三代所以教育選舉之法，施於天下。」安石誠恐學校取士之法，驟行改變事實困難，故定一權宜之辦法，而以健全學校之指導，重實學抑空文，幷重武學，以建新教育之基礎。

朱熹爲南宋著名學者，字元晦，又名晦菴，徽州婺源人，生於南宋高宗建炎四年。朱子學說，在網羅古今，承先啓後，集近代思想之大成。朱子思想之本體，卽綜合周子之「太極說」及伊川之「理氣說」而自成一體系。其政治論之中心，主張「以仁心行仁政，」此爲儒家之傳統思想。所謂「恤民之本，在人君正心術以立綱紀。」此卽謂政治之本，基於人主之心術，故曰：「古聖賢之言治必以仁義爲先，而不以功利爲急。……蓋天下萬事，本於一心，而仁者，此心之存之謂也。此心既存，乃克有制；而義者，此心之制之謂也。誠使是說著明於天下，則自天子以至於庶人，人人得其本心以制萬事，無一不合宜者，夫何難而不濟？」朱子在施政方面，注重勸農。其言曰：「竊惟民生之本在食，足食之

本在農，此自然之理也。若夫農之爲務，用力勤，趨事速者，所得多；不用力，不及時者，所得少，此亦自然之理也。……士風習俗，大率懶惰，耕犂種蒔，既不及時；耘耨培壅，又不盡力；陂塘灌溉之利，廢而不修；桑柘麻苧之功，忽而不務，此所以營生足食之計，大抵疏略。是以田疇愈見瘦瘠，收拾轉見稀少。……一有水旱，必至流移，下失祖考傳付之業，上虧國家經常之賦。」朱子重農之方策首在防止兼併，主「以口數占田爲立科限。」在井田類說中曰：「官家之惠優於三代，豪強之暴酷於亡秦。是上惠不通，威福分於豪彊也。今不正其本，而務除租稅，適足以資富彊。夫土地者，天下之大本也。春秋之義，諸侯不得專封，大夫不得專地。今豪民占田，或至數百千頃，富過王侯，是自專封也。買賣由己，是自專其地也。……宜以口數占田爲立科限，民得耕種，不得買賣，以贍貧弱，以防兼併，且爲制度張本，不亦宜乎！」其次則主張設立社倉，其用意與王安石之青苗法同。在建寧府崇安縣社倉記一文中言之甚詳，其言曰：「山谷細民，無蓋藏之積，新陳未接，雖樂歲不免出倍稱之息，貸食豪右。而官粟積於無用之地，後將紅腐不可復食。願自今歲以來，歲一斂散，既以紓民之急，又得易新以藏。俾願貸者出息什二，又可以抑僥倖，廣儲蓄，即不欲者勿強。歲或不幸小饑，則弛半息，大祲則盡蠲之，於以惠活鰥寡，塞

禍亂源，甚大患也。」最後則主張廢除經總制錢，以減輕租稅負擔，在延和奏劄中曰：「臣竊見諸路提刑司所管拘催州縣經總制錢，蓋前代之所無。而祖宗盛時，亦未之有，特起於宣和末年。……所謂經總制錢者，版總所猶不肯與之蠲除，上下相臨轉相逼迫，下更無所措其手足，則其勢必至於巧爲名色，取之於民，以求幸免。……臣竊敢冒昧以聞，伏望聖慈照本特詔有司先將災傷年分檢放倚閣苗稅數內所收經總制額，盡依分數豁除，然後別詔大臣深圖所以節用裕民之計。」

參考書舉要

(一)黃宗羲：宋元學案
(二)陳鍾凡：兩宋思想述評
(三)譚丕模：宋元明思想史綱
(四)周濂溪集
(五)皇極經世書
(六)張子全書
(七)二程遺書

（八）直講李先生文集

（九）王安石王荆公文集，王臨川全集

（十）梁啓超王荆公傳

（十一）朱熹朱子全書（李光地等編）

第三節　明代學者之政治思想

明代學說，統於一尊，欽定考試制義，必以朱熹學說爲根據，思想遂遭禁錮，而富有政治見解者尤少。就中僅有王守仁，朱舜水諸人。王守仁字伯安，餘姚人，學者稱陽明先生，生於明憲宗成化八年，陽明以心卽理爲其學說之根本，主張求理於吾心。陽明「知行合一」之說，亦卽根據此「心卽理」之觀念而來。蓋陽明既用唯心的一元解決萬理，故對於「知」「仁」二者之關係，亦自然不主分離也。傳習錄中陽明對門人曰：「大學指箇眞知行與人看，說「如好好色，如惡惡臭。」見好色屬知，好好色屬行；只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。」此卽根據「心卽理」之觀念，而解說知行合一之好

例。惟其心卽理，故此具理之心，對於好惡之感，自然而然的發生一種迎拒力量。可知「知」與「行」等於一物之兩面，必互爲表裏而共存。故曰：「知之眞切篤實處卽是行，行之明覺精察處卽是知。」（陽明全書卷六答友人問）又曰：「知者行之始，行者知之成，聖學只一箇工夫，知行不可分爲兩事。」（傳習錄上）此其知行合一說之大略也。陽明講學注重實際倫理，對於政治思想方面甚少發揮，惟陽明之政治論與社會論有一根本觀念，卽社會秩序與自然秩序相關聯之觀念，亦卽儒家所共有之普遍觀念。儒家認定社會中之君主，臣僚，士大夫，農民，手工業者，商人等身分階級，猶之自然界之日、月、星、辰、山、川、河、嶽、禽、獸、草、木，是合於自然條理。因之確定君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等人類彝倫，更確定父權及夫權，產生宗法的封建制度。陽明之政治思想亦不出乎儒家倫理政治之範疇。陽明以爲「政在親民」其目的在明明德，其言曰：「人者天地之心也。民者對己之稱也。曰「民」焉，則三才之道舉矣。是故親吾之父以及人之父，而天下之父子莫不親矣。親吾之兄以及人之兄，而天下之兄弟莫不親矣。君臣也，夫婦也，朋友也，推而至於鳥獸草木也，而皆有以親之，無非求盡吾心焉，以自明其明德也，是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平。」（親民堂記全書七）明

德親民為陽明政治論之中心，故曰：『明明德者，立其天地萬物一體之本然而已耳。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親我之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而為一體矣。實與之為一體而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而為一體矣，實與之為一體而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平。』（大學問全書二十六）陽明以為祇要治者與被治者均能明德親民，恢復一體之本然，則天地萬物為一體，必能達到家齊國治天下平之境地。陽明完全根據其心的一元論，使倫理與政治合而為一，此為陽明政治論之根本也。陽明旣視天地萬物為一體，而其體是本於仁。故曰：『大人者，當以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉；若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也；其心之仁本若是。』又曰：『夫聖人之心，以天地萬物為一體。其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆

弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。』（大學問）仁為政之本，陽明所謂仁是『造化生生不息之理，雖瀰漫周遍，無處不是，然其流行，亦只有箇漸，所以生生不息。……譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處；抽芽然後發幹，發幹然後生枝葉，然後生生不息。若無芽，何以有幹有枝葉？能抽芽，必是下面有個根在；有根方生，無根便死。無根何從抽芽？父子、兄弟之愛，便是人心生意發端處；如木之抽芽；自此而仁民，而愛物，便是發幹生枝生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子、兄弟與途人一般看，便沒了發端處；不抽芽，便知得他無根，便不是生生不息，安得謂之仁！』（傳習錄上）陽明以為霸術違反『仁』心，故力持反對。在答顧東橋書曰：『霸者之徒，竊取先王之近似者，假之以外，以內濟其私己之欲，天下靡然而宗之，聖人之道，遂以蕪塞，相倣相效，日求所以富強之說，傾詐之謀，攻伐之計，一切欺天罔人，苟一時之得，以獵取聲利之術，若管、商、蘇、張之屬者，不可名數，既其久也，鬭爭刼奪，不勝其禍，斯人倫於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能行矣。』至陽明主張施政方針重在『明賞罰以厲人心』故在申明賞罰以厲人心疏內言曰：『賞罰如此，宜乎人心激勸，功無不立。然而有未能者，蓋以賞罰之典雖備，然罰典止行於參提之後，而不行於臨陣對敵之時；賞格止行於大

軍征剿之日，而不行於尋常用兵之際故也。且以嶺北一道言之：四省連絡，盜賊淵藪，近年以來，如賊首謝志珊、高快馬、黃秀魁、池大鬢之屬，不時攻城掠鄉，動輒數千餘徒，每每督兵追勦，不過遙爲聲勢，俟其解圍退散，卒不能取決一戰者，以無賞罰爲之激勸耳；合無申明賞罰之典，今後但遇前項賊情，領兵官不拘軍衛有司，所領兵衆，有退縮不用命者，許領兵官軍前以軍法從事，領兵官不用命者，許總統兵官軍前以軍法從事。所統兵衆，有能對敵擒斬功次，或赴敵陣亡，從實開報，覆勘是實，轉達奏聞，一體陞賞。至若生擒賊徒，鞫問明白，卽時押赴市曹，斬首示衆。庶使人知警畏，亦與見行事例，決不待時，無相悖戾。如此，則賞罰旣明，人心激勵，盜賊生發，得以卽時撲滅，糧餉可省，事功可見矣。」（陽明全書卷二）又陽明以爲政治之目的，在維護封建制度，故頒行社學教條，以爲教育之本。其言曰：「各官仍要不時勸勵敦勉，令各教讀務遵本院原定教條，盡心訓導，視童蒙如己子，以啓迪爲家事；不但訓飭其子弟，亦復化喻其父兄，不但勤勞於詩禮章句之間，尤在致力於德行心術之本，務使禮讓日新，風俗日美，庶不負有司作興之意，與士民趨向之心。」（陽明全書卷三頒行社學教條）同時又以各安其分各勤其業，爲理想的政治，答顧東橋書曰：「學校之中，惟以成德爲事；而才能之異，

或有長於禮樂，長於政敎，長於水土播殖，則就其成德，而因使益精其能於學校之中。迨夫擧德而任，則使之終身居其職而易。用之者惟知同心一德，以共安天下之民，視才之稱否，而不以崇卑爲輕重勞逸爲美惡；效用者亦惟知同心一德以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以爲勞，安於卑瑣而不以爲賤。當是之時，天下之人熙熙皞皞，皆相視如一家之親。其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異，若臯、夔、稷、契者，則出而各效其能，若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀并力以求遂其仰事俯育之願，惟恐當其事者之或怠而重已之累也。」

朱舜水名之瑜，字魯璵，浙江餘姚人，與王陽明同里復同時。早歲絕意仕進，曾與張蒼水在舟山共事，又曾入四明山助王翊（完勳）調度兵事，清順治十五年鄭成功在臺灣起兵反清，曾隨鄭延平入長江北伐。至最後百無可爲，乃亡命日本以終老。以我國文化禮敎傳入日人，日相德川光國親受業爲弟子，其藩侯藩士請業者亦多，日人大受感化，使中國儒學化爲日本社會道德之基礎者，舜水實造其端也。舜水思想主實踐，排斥談玄，舜水答安東守約書云：「先儒將現前道理，每每說向極

微極妙處，固是精細工夫，然聖狂分於毫釐，未免使人懼，不佞學極難重事，一概都說到明明白白平平常常，似乎膚淺康陋。「然人人皆可爲堯舜」之意也。……末世已不知聖人之道，而偶有向學之機，又與之辨析精微而逆折之，使智者詆爲芻狗，而不肖者望若登天。……此豈引掖之意乎。」（文集卷九）故舜水認定學問應以實用爲標準，所謂實用者有二要義：一是有益於身心，二曰有益於社會。故答興村庸禮書云：「爲學之道在於近裏著己，有益天下國家，不在掉弄虛脾，捕風捉影。……勿剽竊粉飾自號於人曰，我儒者也，處之危疑而弗能決，投之艱大而弗能勝，豈儒者哉。」（文集卷十）至其政治思想，仍不去儒家仁、義、禮、智、信範圍。雜說云：「仁者，吾心惻隱之徵，而施之天下，則足以保四海；君子未嘗有四海之貴，宜先具足保之體。故曰：「以不忍人之心，行不忍之政，而仁覆天下矣。」今天下有不忍於鱔鱓蚌蛤之戕其生，而忍於殺人，是亦不知務矣。此謂仁心仁聞，而民不被其澤者，所貴乎擴而充之。」但舜水爲明室遺民，民族主義思想極爲伉烈，而反抗滿洲之精神，始終不衰。著有陽九述略一篇，內分致虜之由、虜禍、滅虜之策等條。其中有云：「中國有逆虜之難，貽羞萬世，因逆虜之負恩，亦中國士大夫之自取之也。語曰：木必朽而後蛀生之，未有不朽之木蛀能生之也。揚

鎬養寇，賣國，前事不暇瀆言；即如崇禎末年；搢紳罪惡貫盈，百姓痛入骨髓，莫不有時日曷喪及汝偕亡之心。故流賊至而內外響應，逆虜入而迎刃破竹，蠱其邪說流言，竟有前途倒戈之勢，一旦土崩不可收拾耳！不然，河北二十四郡縣，豈無堅城？豈無一人義士？而竟令其弢戈服矢入無人之境至此耶？總之……莫大之罪，盡在士大夫，而細民無智，徒欲洩一朝之忿，圖未獲之利，不顧終身，及累世之患，不足責也。」此對於亡國之士大夫加以掊擊，足以見士大夫之關係國運而爲政治隆汚國家存亡之所繫。舜水誠慨乎言之。篇末題「明孤臣朱之瑜泣血稽顙謹述」其一腔蒙難堅貞之民族義烈情感，對於近四十年之革命運動影響尤多。

參考書舉要

(一)黃宗羲明儒學案
(二)梁啓超中國近三百年學術史
(三)陽明全書
(四)朱舜水文集

第十章　清代之政治思想

第一節　清初思想之概觀

清代爲我國學術思想之一轉變時期，而由明末遺臣肇其端緒。晚明二十餘年中之學術思想，已開清學之先河。清以異族入主中夏，對於學術思想，頗多限制，而以高壓手段，對待士大夫。既禁聚衆講學，又恐學者著書言論，以傳播其排滿復明之思想，於是頻與文字之獄，藉以立威。如康熙朝莊廷鑨之明史獄，戴名世之南山集獄；雍正朝曾靜呂留良之獄；乾隆朝胡中藻之獄，徐述夔等之獄。其株連之多，洵前古所無。故學者欲對政治社會發表意見，因處淫威之下，毫無自由發揮之餘地，遂轉變學風。章炳麟對此時期學術演變之言曰：「多忌，故歌詩文史楛；愚民，故經世先王之志衰；家有智慧，大湊於說經，亦以紓死，而其術近工眇踔善。」（檢論清儒篇）由政治上之壓迫，轉變於學術復古

之自然趨勢。學者乃從考據訓詁上研究，而趨向復古，以經學爲標榜。因是清代學術以考據之學爲最長，直超出乎漢唐以上。考證學者，資料研究之學也。實事求是，無徵不信，以復古爲解放之手段，以疑古爲革命的精神，乃中國學術最進步之一種治學方法。故考證學之產生，乃對宋明理學之一大反動，宋明理學之缺點，在閉塞學人之心思耳目，而消蝕其獨立創造之精神。清代學者則以復古爲求眞手段。惟清代學者，旣以訓詁考據上尋漢儒家法，其精神不在政治社會，亦不在整個人生，祇是書本上之訓釋與考據而已。

清代學術思想之演變，梁任公曾分爲三大時期：（一）啓蒙期，約當順治、康熙、雍正三朝（公元十七世紀中至十八世紀中）。（二）全盛期，約當乾隆、嘉慶二朝（公元十八世紀中至十九世紀上半期）。蛻變期約當道光、咸豐、同治、光緒四朝（公元十九世紀上半期至二十世紀初）。啓蒙期運動之代表人物爲顧炎武閻若璩胡渭三人。清初學術承晚明王學（王守仁）極盛之後，學者束書不觀，游談無根，於是顧炎武等起而矯正之。炎武曾謂『古今安得別有所謂理學者，經學即理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起。』於是「經學即理學」之說，成爲清代考據學之根本

主張，作學者研究之標準。炎武博極羣學，深惡明人之空疏，教人以博學爲先，在清代經學中，堪稱開山之祖。若璩辨僞經，源源本本，推求實證，喚起求眞觀念。渭攻「河洛」摧架空說之根據，於是清學之規模於焉樹立。此時期各派崛起，雖立場與業績各自不同，但反抗或修正明末之王學，而羣趨於樸學，則全一致。此期思想之傾向，可謂由明以復於宋，且漸復於漢唐。此時期之特色，在「爲致用而學術。」顧炎武、黃宗羲諸大師，皆明室逸民，時有匡復之念，故富於經世改用之思想，而於古今成敗，地理阨塞及其他典章制度，莫不源源本本加以闡述。祇以清廷之高壓政策，不得已始埋頭學術，深究典章制度，以備後起者之採擇。宗羲好治史學，此種精神尤著，所著明夷待訪錄即可舉爲說明之代表。其他如王錫闡梅文鼎一派專治天算，開自然科學之先端。其次，全盛期之學術思想，若就其發祥地而言，又分爲三派。啓蒙期黃宗羲一系，演爲「浙東派」，而顧炎武系又分爲「吳」「皖」兩派。「吳派」源於惠周惕、惠士奇，成於惠棟，而大昌於錢大昕、王鳴盛、余蕭客、江聲、汪中諸人。「皖派」源於江永，成於戴震，而大昌於金榜、孔廣深、凌廷堪、段玉裁、王念孫、王引之諸人。「吳派」以經說爲基點，而旁及史學與文學；「皖派」以文字學爲基點，而欲上探孔孟的哲理。「吳派」以詳博見長，

「皖派」以精斷見長，此爲兩派不同之點。淸末如俞樾、孫詒讓均爲皖派最後大師。浙東派繼黃而起者，尙有萬斯同、全祖望、邵廷采、邵晉涵、章學誠諸人，而章炳麟以皖派經學家而兼「浙東史學家」。在辛亥以前，竭力鼓吹民族革命，頗有復反於黃之趨勢。此時期中朝野上下之有志學術者，悉以經學爲中心，而淸學稱全盛焉。惟其時學者治學精神，徒抱爲學術而學術，亦即爲考證而考證，爲經學而治經學，以視啓蒙期學者經世致用之念，已全改變。蓋政治之高壓有以致之。自康熙以迄乾隆長期對於士大夫摧殘之結果，學者不得不羣趨於與文網無關之經典的名物訓詁之研究，於是經學鼎盛，成爲一尊，造成咬文嚼字之學風，思想界反趨消沉。最後，淸末之蛻變期，其代表人物始於莊存與。存與始治春秋公羊傳，公羊傳者，今文學也，存與著春秋正辭，刊落訓詁名物之末，專求其所謂「微言大義」者，與戴段派所取途徑，全然不同。蓋學者感於道光以後，國家社會之危機，對於名物訓詁之爭辨表示不滿，并依託公羊中「非常異義可怪之論」以昌言救國。劉逢祿受莊學，乃大爲推廣。於是龔自珍、魏源、宋翔鳳、凌曙、戴望、皮錫瑞、王闓運、廖平、康有爲等相繼而出。此派學者最初以春秋公羊傳爲研究之中心，其次遍及諸經。公羊傳者「今文學」也。此時期之學者注重微言大義

之發揮，留心經世之學，且有「張三世」「通三統」「絀周王魯」「受命改制」等新奇思想之發現。自此以後，學者對於經學，漸生厭觀，兼以國運衰頹，致用之思想漸盛，而學者轉移其目光於東西洋文明之介紹，正統派之經學，遂日趨衰落矣。

參考書舉要

(一)唐鑑：清儒學案

(二)江藩：國朝漢學師承

(三)梁啓超：中國近三百年學術史，清代學術概論

(四)蕭一山：清代通史上卷

(五)周予同：漢學與宋學

第二節　民族思潮之勃興

明末民族思想之振奮，對於近代政治思想之發皇與現代革命思想與運動之展開有至深之關係。我國歷來民族思想特盛，自東晉宋元時代，最爲消沉。迄明代始恢復已失之民族精神。明太祖

朱元璋濉右一布衣，而能提挈漢族與韃虜反抗，終至於光復華夏，驅逐韃虜，在我國歷史上增一頁之光榮，成爲一代之偉業。明太祖當時發布檄文云：『自古帝王臨御天下，中國居內以制夷狄，夷狄居外以奉中國。未聞以夷狄居中國而治天下者。宋祚傾頹，元以北狄入主中國，四海之內，莫不臣服，此豈人力，實乃天授也。然達人志士，尚有冠履倒置之歎。自是以後，元之臣子，不遵祖訓，廢壞綱常大德，廢長而立幼，泰定以臣而弑君，天曆以弟而酖兄，且弟收兄妻者有之，子烝父妾者有之，上下相習，恬不爲怪。其於父子君臣夫婦長幼之倫，瀆亂殊甚。夫人君者斯民之宗主，廟廷者天下之根本，禮義者御世之大防，其所爲如彼，豈足爲後世訓耶。及其後嗣沈荒，君臣失道。又加以宰相專權，憲臺報怨。有司毒虐，於是人心離叛。天下起兵，我中國之民，死者肝腦塗地，生者骨肉不相保，雖人事所致，抑亦天厭棄夷德之時也。古語云，胡虜無百年之運，今日驗之，信乎不謬。』（下略）此檄文爲名臣宋濂所草，可稱爲有明一代之民族宣言書，充分表現「以漢族爲本位之民族思想」。但自明祚中葉以後，百六十年間，羣小在位，濫賞淫刑，國事敗壞不堪；加之東林議政，黨禍日熾，正人君子，誅僇無算，國政更紊亂加甚，卒致覆國，爲滿洲勢力所乘，造成異族宰制中國之局勢。滿洲入關之初，尚行籠絡漢人

之政策，以收拾人心爲急務。故當時所施方略，俱不外減輕負擔，俯順民情之籠絡術。多爾袞入關，即有令旨云：「曩者三次往征明朝，俱爲俘掠而行。今此之行，非同昔日，蒙天眷顧，要當定國安民，以成大業。入邊之日，凡有歸順，不許殺害，除薙髮外，秋毫無犯。」如此可見滿族入關最初一方面以武力震攝遺臣之外，他方面又以治術收拾人心。即使以薙髮一層而論，滿族入關時，即令人民薙髮，及後奠定北京，亦以薙髮從制，著爲詔令。後以抵抗者衆，乃不得不假爲權宜之計，以順從當時一般人之心理。及至東南復國運動崛起，南都偏安。當時北都雖破，大江南北之地，尚多爲明室所有，且一時民族思想勃發，假使福王（田松）稍有志氣，又未嘗不可以圖謀恢復，卒以馬士英專權，福王昏庸無能，雖有史可法張煌言之耿耿孤忠，然而大勢已成衰頹，東南半壁終難保全。及至史可法戰死於揚州，張煌言兵敗被執，復國運動，已經絕望，清廷乃以武力屠殺政策，以威懾漢族。清兵攻陷揚州之役，據焚戶簿所載，人民之慘遭兵禍者，兵民莫辨，凡十日間，已有八十餘萬之多，而被擄與落井投河及閉門焚縊者尚不在內。其後松嘉諸郡，相繼失陷，屠殺之慘，尤爲慘酷。江陰一役，士女死者，井池皆滿，卒無降者。清兵連屠三日不止，死者人數城內約九萬七千餘；城外在七萬五千以上，清兵之淫虐，一

至於此。東南既破，滿族已以武力屠殺政策，統一全國，使實行旗兵駐防政策，欲以武力鎮壓各省，以禁旅八旗，守備國都，而以八旗子弟，駐防山東、江蘇、浙江、福建、廣東、湖北、四川、陝西等省。名曰駐防八旗，其制適如金人之「猛安」「謀克。」猛安與謀克為全國之主軍，在屯田軍之形式下，駐防中國各地，其數甚多。據金史所載，大定二十三年（西紀一一八三）間猛安之數為二百二，謀克千八百七十八人而其所領之戶口為六十一萬五千六百二十四戶，共計人口為六百十五萬八千六百三十六，此數超過當時全國全戶口約一成七分。至清朝八旗，駐防八旗戶口之全數，雖不可知，但據聖武紀所載禁旅駐防，合計二十萬有奇，而在北京者半數。荊州駐防八旗志所載，該地駐兵額為七千餘名，（光緒九年）駐粵八旗志載廣東創建當時（康熙二十年）之兵數為三千餘名。此則完全實行以武力征服漢人之策略。清廷更於武力征服之外，更欲實行轉移漢族之民族性，而以薙髮易服為入手。南北大定之後，復頒薙髮易服之令。其內容云：「向來薙髮之制，未卽劃一，而姑聽其自便者，因欲待天下大定而始行之也。今中外一家，君猶父，臣猶子，天下一體，豈可違異？若不劃一，終屬異心，不幾為異國之人乎？自今布告之後，京城內外，限旬日；直隸各省地方，自部令所到之日，亦限旬日；

盡使薙髮，違佚者爲我國之民，遲疑者同逆命之寇，必置重罪。若巧辭爭辨，決不輕貸。該地方文武各官，嚴行察驗，若復爲此事瀆進奏章，致使已定地方之人民，仍存明制，不隨本朝之制度者，殺毋赦。」此令頒布各縣後，并有「留頭不留髮，留髮不留頭」之語。清廷復令薙匠負擔遊行市上，見蓄髮者即執而薙之，如稍抵抗，即殺而懸其頭於擔竿之上以示衆。殺戮之慘，可以想見。胡蘊玉髮史序中，更沉痛言之。今摘錄如下，以見一斑：『薙髮令下，吾民族之不忍辱而死者不知凡幾，幸而不死，則埋居土室，或遁跡深山，甚且削髮披緇，其百折不回之氣，腕可折、頭可斷、肉可臠、身可碎、白刃可蹈、鼎鑊可赴、而此星星之髮必不可薙，其意豈在一髮哉！蓋不忍視上國之衣冠，淪於夷狄耳。』由此可見我民族精神之義烈，此種不屈不撓之民族精神，實爲中國民族之至寶。

當清兵入關明室覆亡之後，明代遺臣既抱國亡家破之慘，更具有紹光恢復之志，於是便有所謂「反清復明」之運動，當時從事此種運動之志士，分可爲三大路向。第一軍事運動之進行；第二民族思想之宣傳；第三祕密社會之結合。此三種運動，終清之世，未嘗中止，可知此種運動，有長久之歷史。對於我國民族革命之發生，直接間接皆受極大之影響。在軍事運動方面，南京既破之後，上下

江民兵四起，興師勤衆，抗拒清軍。當時魯王已監國於紹興，唐王又稱帝於福州。於是江南各地之明室遺臣，不恤屠戮之慘，誓萬死不顧一生之志願，爲故主謀恢復，爲人民作保障，先民義烈，尤使吾人追懷不置。民兵之發難，固由於人民對於薙髮令與清兵殘殺之反抗而起；尤是由於明朝遺臣從中領導，以致一時大江南北，義師如雲。然而孤城困守，實力不充，士卒既未多經訓練，餉械又苦不足，以致不能持久，大率旬日卽敗。志士仁人於兵敗後，又多先後殉難，以致松嘉旣定，江陰又復不守，績徽亦收歸清有。民兵至此已全絕跡，此一幕民族抗拒異族之軍事運動，不旬日卽行消滅，亦大可哀已！

民兵旣平之後，清廷乃得以專致力於浙閩。當時魯王以海爲明太祖九世孫，由明室遺臣錢肅樂、張煌言、王之仁等在紹興擁立爲監國；唐王又稱帝於福州。但不久紹興爲清兵克服，寧波溫台金華衢州江山亦相繼下。兩浙旣平，清兵復專力以攻閩，唐王亦不久爲清所滅。惟魯王與鄭成功又於閩浙沿海舉兵抗清，與湖南之何騰蛟，兩廣之瞿式耜遙相應和，同時明桂王復自立於廣東，西南數省向能保持明室之勢力，一時成爲清室大敵，適與順治朝相終始。迨後兩廣旣歸清有，桂王又失敗於雲南，清廷勢力已漸統一全國。鄭成功退據臺灣之後，其子克塽又於康熙二十二年降於清，明室正朔，

至此已全絕滅。而此十餘年間，明室遺臣忠勇義烈之舉兵，及兵敗被執，慷慨就義，尤多可歌可泣之事跡。其中以張煌言之悲歌慷慨，於民族精神之振奮，有足多者。在他方面明室覆亡之後，一般士大夫見大事無可爲，乃隱居山林從事著述，於直接間接之間，以宣傳種族思想於普通民衆。其中以黃黎洲、顧亭林、王船山、孫夏峯、閻古古諸人爲最著。黎洲曾從魯王抗清兵，魯王敗，乃隱居鄉里，講明學術，以終其殘年。黎洲不特富民族革命思想，且對於中國民權思想有最大之啓示。其生平著作雖寥寥數篇，而其思想文字，實有不朽之價值。顧亭林與黎洲同時。據其與黎洲書，則以由黎洲之門人而得讀明夷待訪錄，生無限之感動，乃著日知錄一書以酬之，此兩大民族思想家因緣如此。亭林曾與同里歸莊及嘉定吳其沆共起兵，謀抗清師，事敗，其沆死之，炎武與莊幸得免。母王氏避兵常熟，不食而死，遺命炎武勿事二族。故矢志終身不食清粟，嘗至江寧謁孝陵——太祖墓——又至昌平謁思陵——崇禎墓——既抱亡國之痛，尤時存恢復之志。其民族、民權思想多與黎洲相同。船山晚年對於民族思想鼓吹不遺餘力。船山讀史通鑑論排斥猾夏，言尤痛心。其中有云：「卽使桓溫翟功成而篡，尤賢於戴異族以爲中國主。」又著有黃書，斷定黃帝爲漢族之祖。書中有云：「可禪，可繼，而不可

使異族聞之。」可見船山對於異族專制之憤慨。此外尚有閻古古所著帝統樂章，亦多鼓吹民族思想之言論，間常於其詩句中，亦可以見到。如北直隸集中有句云：「掃除胡種落，光復漢威儀。」又云：「禍自中原召，功爲外寇成，久之天意厭，瞬歷聖人生，夭剌三犂後，王潛改帝京。」凡此皆足以引起大衆民族意識之覺醒，對於近代革命思想與運動之影響尤大。

其次文字之獄，對於民族革命之關係亦大。淸廷自雍正以後，文字之獄，層迭而興。一方爲滿洲政府壓迫政策之加緊，他方仍爲民族思潮澎湃之表現。淸朝自平定各方，統一中國以後，厲行壓制漢人之策。而於思想方面尤羅致文網，以興大獄，殺戮無辜，事尤慘毒。其中以明史獄，南山集獄，呂晚村之獄，胡中藻之獄爲最著。先是明相國朱國楨（浙江吳興人）著有明史一書行世，其中尙有一部分列朝諸臣傳未曾付梓。後爲莊廷鑨所得，并竄名印行，補崇禎一朝事，中多指斥淸人語。康熙二年爲已卸職之歸安知事吳之榮所告發，卒釀大獄。時廷鑨已死，戮其尸，誅弟廷鉞。舊禮部侍郎李令皙曾作序，亦被殺。令皙幼子年十六，法司令其減供一歲，例得免死充軍，對曰：「予見父兄死，不忍獨生，」卒不易供而死。其後更株連無辜，死者七十餘人，婦女並發邊。而告發之漢奸吳之榮且因此邀

功受上賞。其後有桐城戴名世，與方孝標晚年相接，孝標曾仕吳三桂，名世平日頗留心明代史事，幷時訪明季遺老，考求故事，兼訪求明季野史，參互考訂，以冀後來成書。康熙中其門人舒城余堪（字石民）偶與釋氏犂支相晤談明桂王時事。因爲犂支原爲宦者，後因桂王被殺，乃皈依釋氏，改名犂支。名世聞之，乃往余堪處訪問，至而犂支已去，不及相見，名世歸，及囑余生將所聞於犂支者一一書示。後又購滇黔紀聞（方孝標所著）乃與余生書考其異同，並以所疑，致書余生，其書卽爲他年文字興獄之根源，茲摘錄書中要語如左「前者浮屠犂支自言永歷中宦者，爲足下道滇黔閒事，余聞之，載筆往問焉。余至而犂支已去，因教足下爲我書其語來，去年冬，乃得讀之，稍稍識其大略。而吾鄉方學士有滇黔紀聞一篇，余六七年前，嘗見之，及是而余購得此書，取犂支之言考之，以證其同異。蓋兩人之言，各有詳略，而亦不無大相懸殊者，傳聞之間，必有訛焉。然而學士考試，頗爲確核，而犂支得於耳目之所覩，玆二者將何所取信哉？昔者宋之亡也，區區海島一隅，僅如彈丸黑子，不踰時而又已滅亡，而史猶得以備書其事。今以弘光之帝南京，隆武之帝閩越，永歷之帝兩粵，帝滇黔，地方數千里，首尾十七八年，揆以春秋之義，豈遽不爲昭烈之在蜀，帝昺之在崖州；而其事漸以滅沒！近日方寬文

字之禁，而天下所以避忌諱者萬端，其或菰蘆山澤之間，有廑識其梗概，所謂存什一於千百。而其書未出，又無好事者爲之掇拾流傳，不久而已蕩爲清風，化爲冷灰。至於老將退卒，故家舊臣，遺民父老，相繼漸盡，而文獻無徵，凋零殘落，使一時成敗得失，與夫孤忠效死，流離播遷之情狀，無以示於後世，豈不可歎也哉？』康熙四十一年名世門人尤雲鄂爲刊其文行世，名曰南山集。集中多採方孝標所記事，而前與余生書，亦搜入集中。後於康熙五十年爲左都御史趙申喬據南山集奏參名世爲書狂妄。清廷刑部於康熙五十一年奏請從嚴處置，奏中所列辦法，慘毒已極。今試摘錄如左，據刑部衙門等奏云：『審察戴名世所著南山集子遺錄內，有大逆等語，應卽行凌遲。已故方孝標所著滇黔紀聞錄內，亦有大逆等語，應剉其屍骸。戴名世方孝標之祖父子孫兄弟，及伯叔兄弟之子，年十六歲以上者，俱查出解部，卽行立斬。其母女妻妾姊妹，子之妻妾，十五歲以下子孫，伯叔父兄弟之子，亦俱查出給功臣家爲奴。方孝標族人，不論服之已盡未盡，逐一嚴查，有職銜者，盡皆革退，除已嫁女外，子女一並卽解到部，發與烏喇寧古塔，伯都納等處安插，江灝方苞爲戴名世逆書作序，俱應立斬。方正玉尤雲鄂聞拏自首，應將伊等妻子一併發往寧古塔安插。編修劉巖雖不曾作序，然不將書出首，亦應革

職，僉妻流三千里。」是案牽連至數百人，而尚書韓菼、侍郎趙士麟、御史劉灝、庶吉士汪芬等三十二人，亦以平日與名世論文坐罪譴處，供詞五上五折本清康熙帝玄燁以牽連太衆，寬奏惻然。因諭：「戴名世從寬免凌遲著卽處斬；方登嶧方世樵方雲旅俱從寬免死，幷伊妻子充發黑龍江，此案內干連人犯，俱免寬治罪，著入旗。」是案得此旨而全活者三百餘人。雍正一代文字之獄尤盛，其中以呂晚村之獄爲最著。晚村名留良，浙江人，性狷介，富民族思想，師法黃黎洲，著書立論，排斥滿洲，不遺餘力。嘗有「清風雖細難吹我，明月何嘗不照人」句。又著論華夷之別說：「孔子何以許管仲不死公子糾而事桓公甚矣美爲仁者，是實一部春秋之大義也。君臣之義固重，而更有大於此者。所謂大於此者何耶？以其攘夷狄救中國於被髮左衽也。」此種攘夷之激烈言論，頗風行於一時，晚村生平絕意仕進，拒應博學鴻詞科，後削髮爲僧，自稱爲「東海之廢僧」。晚村卒於康熙二十二年。其徒嚴鴻逵推崇師法，備述遺言，詆斥滿洲政府尤甚。曾靜（湖南永興人）尤醉心晚村學說，對於排滿革命，更具熱忱。曾遣其徒張熙往說四川總督岳鍾琪，勸岳排滿復漢。鍾琪當時仍執迷不悟，乃將張熙囚於密室刑訊，問其指使之人。熙甘死不吐，卒因鍾琪計誘，許以同謀迎聘伊師，偕爲設誓，熙始以靜

供。鍾琪具摺並其書奏聞，雍正披覽，爲之動容，遂差刑部侍郎杭奕祿及都統覺羅海蘭至湖南會同巡撫王國棟拘提曾靜審訊，靜供認不諱，隨將曾靜張熙提解至京；旋命浙江總督李衛搜查呂晚村嚴鴻逵及嚴之門人沈在寬家藏書籍。所獲日記等書並案內關係人亦一並拿解到京。此案發生後，人心大爲動搖，民族風潮已一發而不可遏，清廷大懼，致使雍正不得不發布大義覺迷錄以自辯，冀欲挽回已失之人心。但民族革命之狂潮已漸發動於羣衆，清廷欲以一手掩盡天下人之耳目，已不可能。且雍正對於此次事件株連無算，除已故呂晚村呂葆中嚴鴻逵俱被戮尸梟示外，而呂毅中沈在寬亦皆被斬決，族人亦俱被誅殛。孫輩發往寧古塔給披甲人爲奴，而案內自稱私淑門人之黃補庵，刊刻呂氏書籍之車鼎豐車鼎賁，及藏書之孫用克周敬輿等亦均株連坐罪，是獄死者甚衆，而發動謀亂之曾靜張熙竟被釋，雍正之處置固屬別有用心，但人民之怨恨乃因此而愈烈。故晚村之獄對於民族種族情感之激發最大，與後來民族革命之爆發，尤有最大之關係。

參考書舉要

（一）蕭一山：清代通史上卷

(二)日本稻葉君山清朝全史第一二兩冊

第三節　清初學者之政治論

明末民族思想之勃興，清季政治之壓迫，因是學者對於政治未能明白發表其見解，大部分埋首於與政治問題無關之訓詁考據學，以寄託其聰明才智於故紙堆中，但仍有一部分先覺之士，發表其獨特之政治意見，實為現代民族革命與民權革命理論之先導。最著者有黃宗羲、顧炎武、王船山諸人。黃宗羲字太冲，號南雷，浙餘姚人，學者稱梨洲先生。與顧炎武、王夫之為清初三大師。生於明思宗崇禎元年，長於顧炎武者四年，為樹立清代學術系統之宗師。宗羲思想淵源，以陽明為根柢，早年從明儒劉蕺山受學，終身奉為依歸。全謝山總論梨洲學術曰：「公謂『明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經為根柢，束書而從事於遊談。』故受業者必先窮經，經術所以經世，方不為迂儒之學，故兼令讀書史。又謂『讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求於心，則為俗學。』故凡受公之教者，不墮講學之流弊，公以濂洛之統，綜合諸家，橫渠之禮教，康節之數學，東萊之文獻，艮齋、止齋之經濟，水心之

文章，莫不旁推交通，自儒林所未有也」此論梨洲學風。梨洲言性理，以修德爲心學之本，以愼獨爲入德之要。意在實踐，不喜空疏，與晚明學風，已大不類。梨洲對於陽明所謂「致良知」有一種新解釋。其言曰：「陽明說「致良知於事事物物」」致字卽是行字，以救空空窮理在「知」上討個分曉之非。乃後之學者，測度想像，求見本體，只在知識上立家儅以爲良知，則陽明何不仍窮理格物之訓，而必欲自爲一說耶。」（明儒學案卷十姚江學案）此所謂「致字卽是行字」卽含有實驗之意味，故梨洲實王學之修正者，而其攻擊空疏，主張尊聞好博，尤有轉捩晚明學風之功。宗羲生平之成就，重在史學，所著明儒學案、宋元學案（此書由梨洲發凡起例，僅成十七卷而卒。後經其子百家及全謝山兩次續補而成）記學術之沿革，爲中國有學術史之始。宗羲於史學之研究，其用意曾語其門人萬斯同曰：「自科舉之學盛而遂廢。昔蔡京、蔡卞當國，欲滅絕史學，至欲毀資治通鑑之板，然卒不能。今未有史學之禁，而讀史者無其人。此人才所以有日下之歎也。先忠端公就逮時，途中謂某曰，汝近日心粗，不必看時文，且將架上之獻徵錄，略涉讀之。自後三年，始讀二十史，皆先公之言也。」又曰「嗟乎，元之亡也，危素趨報恩寺，將入井中，僧大梓云，國史非公莫屬，公死，是死國史也。素以此不

死，後修元史，不聞素贊一詞，及明亡，朝廷之任史事者甚衆，顧獨藉一草野之萬季野以存之。不亦可慨耶。」（南雷文約卷四）此黎洲爲萬季野所作歷代史表序之末段。現行明史大半爲季野稿本，而季野之史學實傳自黎洲，故其史學影響及於後來者甚大。至其明夷待訪錄一書，論兵、論財、論取士、論田制，皆有特別之見解，可稱爲近代政論之第一傑作。全書內容，計有「原君」「原臣」「原法」「置相」「學校」「取士上」「取士下」「建都」「方鎮」「田制一」「田制二」「兵制一」「兵制二」「兵制三」「財計一」「財計二」「財計三」。共二十章，雖均爲寥寥短篇，但其議論極有根柢，而能以其史學之見地，基於古今治亂興亡之事實，不偏於抽象，注重具體的實際的理論。黎洲之政治思想可分數項言之：（一）民本主義的政治論，黎洲以民利民福爲主眼，主張民權政治，力唱非君論。原君篇首論君主之起源，其言曰：「有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利，而莫或興之；有公害，而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害。此其人之勤勞，必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞，而己又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，量而不欲入者，許由、務光是也。入而又去之者，堯、舜是也。

初不欲入，而不得去者，禹是也。豈古之人有異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也。」此言人君乃與天下之公利，與除天下之大害而設。亦即三代聖王爲君之動機。但後世帝王爲君，乃以天下爲家私，視萬民如產業，故黎洲更痛斥之曰：「後之爲人君者不然，以爲天下利害之權，皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可，使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之公，始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮。漢高祖所謂：「某業所就，孰與仲多者？」其逐利之情，不覺見之於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然曰：我固爲子孫創業也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：此我產業之花息也。然則爲天下之大害者，君而已矣！向使無君，人各得自私也，人各得自利也。嗚呼！豈設君之道固如是乎？古者天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠不爲過也。今也天下之人，怨惡其君，視之如寇讎，名之爲獨夫，固其所也。而小儒規規焉以君臣之義，無所逃於天地之間，至桀、紂之暴，猶謂湯、武不當誅之，而妄傳伯夷、叔

齊無稽之事，乃兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠，豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎？是故武王聖人也；孟子之言，聖人之言也。後世之君，欲以如父如天之空名，禁人之窺伺者，皆不便於其言，至廢孟子而不立，非導源於小儒乎？雖然，使後之爲君者，果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也。既以產業視之，人之欲得產業，誰不如我？攝緘滕，固扃鐍，一人之智力，不足以勝天下欲得之者之衆，遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰，在其子孫矣。昔人願世世無生帝王家，而毅宗之語公主，則曰：「若何爲生我家？」痛哉斯言！回想創業時其欲得天下之心，有不廢然摧沮者乎？是故明乎爲君之職分，則唐虞之世，人人能讓，許由、務光非絕塵也；不明乎爲君之職分，則市井之間，人人可欲，許由、務光，所以曠後世而不聞也。然君之職分難明，以俄頃淫樂，不易無窮之悲，雖愚者，亦明之矣。』此則力言後之爲人君自私自利之害，而認定君主本爲人民而設，如君主蔑視民意，自圖私利，則爲獨夫，其君主資格，自當剝失。故湯、武征伐，其目的在乎爲民，自爲事理上當然之舉動。蓋黎洲充分主張民本主義之政治也。（二）在原臣篇中，黎洲闡明君臣之關係，臣之於君「爲萬民，非爲一姓也。」黎洲於此義，暢論甚詳，其言曰：『有人焉視於無形，聽於無聲，以事其君，可謂之臣乎？曰：否。殺

其身以事其君，可謂之臣乎？曰、否。夫視於無形，聽於無聲，資於事父也；殺其身者，無私之極則也；而猶不足以當之，則臣道如何而後可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治於羣工，故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，卽君以形聲强我，未之敢從也，況於無形無聲乎？非其道，卽立身於朝，未之敢許也，況於殺其身乎？不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也。君爲己死而爲己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。是乃臣不臣之辨也，世之爲臣者，昧於此義，以謂臣爲君而設者也。君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後收之，視天下人民爲人君橐中之私物。今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術。苟無係於社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以爲纖芥之疾也。夫古之爲臣者，於此乎？於彼乎？蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。是故桀、紂，乃所以爲治也；秦政、蒙古之興，乃所以爲亂也；晉、宋、齊、梁之興亡，無與於治亂者也。爲臣者，輕視斯民之水火，卽能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也。夫治天下，猶曳木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，其曳木之人也，若手不執紼，足不履地，曳木者惟娛笑於曳木者之前，從曳木者

以爲良，而曳木之職荒矣。嗟乎後世驕君自恣，不以天下萬民爲事，其所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人乃使草野之應於上者，亦不出夫奔走服役，一時免於饑寒，遂感在上之知遇，不復計其禮之備與不備，躋之僕妾之間而以爲當然。萬曆初，神宗之待張居正，其禮稍優。此於古之師傅，未能百一，當時論者駭然居正之受無人臣之禮。夫居正之罪，正坐不能以師傅自待聽指使於僕妾，而責之反是，何也？是則耳目浸淫於流俗之所謂臣者，以爲鵠矣。又豈知臣之與君名異而實同耶？或曰：子不與臣並稱乎？曰：非也。父子一氣，子分父之身而爲身，故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣；不孝之子，分身而後，日遠日疏，久之而氣不相似矣。君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾於君爲路人；出而仕於君也，不以天下爲事，則君之僕妾也；以天下爲事，則君之師友也；夫然謂之臣，其名累變，夫父子固不可變者也。」此言君臣之義甚精，對於傳統的君父主義，加以有力之論辨。

（三）在原法篇中，論法治之眞義，亦多精采。其言曰：「三代以上有法，三代以下無法，何以言之？二帝、三王，知天下之不可以無養也，爲之授田以耕之。知天下之不可無衣也，爲之授地以桑麻之。知天下之不可無教也，爲之學校以興之。爲之婚姻之禮，以防其淫；爲之卒乘之賦，以防其亂。此三代以上

之法也，固未嘗爲一己立也。後之人主，既得天下，惟恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然，以爲之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。……夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之，壞之者固足以害天下，其創之者，亦未始非害天下者也，乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博憲章之餘名，此俗儒之剿說也。卽論者論天下之治亂，不繫於法之存亡。夫古今之變，至秦而一盡，至元而又一盡，經此二盡之後，古聖王之所惻隱愛人而經營者，蕩然無具，苟非爲之深思遠覽，一一通變，以復井田封建學校卒乘之舊，雖小小更革，生民之戚戚，終無已時也。卽論者謂有治人無治法，吾以謂有治法而後有治人。」此則言三代以後，視天下爲家私，故立法精神，全變爲私法，已無法之存在。而於法治與人治之間，梨洲更主調和之說，其言曰：「使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間。其人是也，則可以無不行之意。其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有治法而後有治人。」（四）在置相一篇中對於行政制度，亦有具體主張，其言曰：「天下不能一人而治，則設官以治之；是官者，分身之君也。」「古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子。天子之子，不皆賢，尙賴宰相傳賢，足相補救。」此言設置宰

相之重要。次言宰相之職權及組織曰：『凡章奏進呈，六卿給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅；天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。』『宰相設政事堂……列五房於政事堂之後；一曰吏房、二曰樞機房、三曰兵房、四曰戶房、五曰刑禮房。』依黎洲之所擬議，則近似於內閣制之精神。（五）在教育方面，學校一篇，其中心主張在『必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是而公其非是於學校。』此言學校爲養士之所，又爲淸議之所在，黎洲特根據民本主義以論學校有監督政治之權，而學生亦可爲政治上之活動。其至主張敎師之「有於淸議者，諸生得共起而議之。」此外書中各篇如田制，則主張規復井田曰：『世儒於屯田則言可行，於井田則言不可行，是不知二五之爲十矣。』（田制二）又曰：『吾意有王道則起，必當重定天下之賦。重定天下之賦，必當以下下爲則，而後合於古法也。』（田制一）財計則主張廢金銀，其言曰：『後之聖王，而欲天下安富，其必廢金銀乎！』（財計一）又指明廢金銀，其利有七：『粟帛之屬，小民力能自致，則家易足，一也；鑄錢以通有無，鑄者不息，貨無匱竭，二也；不藏金銀，無甚貧甚富之家，三也；輕齎不便，民難去其鄉，四也；官吏贓私難覆，五也；

盜賊胠篋，負重易逃，六也；饋餉路通，七也。」黎洲並主張建都南京，反對北京爲國都，其言曰：「或問明末北都（北京）之忽焉而亡者，何故耶？曰：亡之理由，非一端，而國都建設之失算，此其所以爲不可救也。今夫國祚之危機，何代無之，例如唐際安祿山之禍，玄宗由長安（西安）幸蜀（成都）；吐蕃之難，代宗幸陝；朱泚之亂，德宗幸奉天（陝西）。汴京（開封）爲中原四達之地，宜得地利矣。然一旦緩急相需，亦不能阻止何等要害。闖賊李自成，圍北京時，天子欲南下以避其鋒，然以孤懸絕北，音聞莫達，一時既不能出，出亦不能南下，故不得已殉社稷焉。向使不都於北京者，何遽有亡國之不祥事乎？或曰：不然，自永樂帝都北京，已歷十四代，安能以一代之失，遂譏其當初經畫之不善乎？曰：古人之治天下也，其用意不僅在治天下，而在所以不失天下。明之都北京，不過二百年，而英宗敗於土木堡，武宗困於陽和，景泰之初，北京受圍，嘉靖十八年，又受圍，四十三年，外族闖入，崇禎年間，無一歲不見北京之戒嚴也。上下精神，斂於外敵之來襲，日以失天下爲事。事已如斯，則安見其禮樂政教耶？竭江南之民力，輸送北方，銷大府之金錢，費之河運，此皆北京建都之害也。或曰：有王者起，將都於何處乎？曰：金陵（南京）也。或曰：古人之言形勢者，以關中（陝西）爲上，而金陵不與者，何耶？曰：時勢

不同也。秦、漢之時，關中之風氣會聚，田野開闢，人物殷盛，吳、楚（江南）方脫蠻夷之號，風氣不開，是故金陵不能與關中爭勝。今則不然。關中之人物，不及吳會（蘇浙）久矣，加之流寇之亂，烟火聚落，十中無二三，生聚教訓，非一日之能移；反之東南粟帛，灌輸天下，天下之有吳會，恰如富室之有倉庫金匱。今夫千金之子，其倉庫金匱，必親身守之，而以門庭委之僕妾。捨金陵不都者，是委倉庫金匱於僕妾也；遷都北京者，是親守門庭也。曾有治天下而其智反不若千金之子耶？』建都南京之利益有（一）中國富力之中心，在乎江、浙二省，奠都此地，經濟利益甚多。（二）北京密接外敵，被害度數極其頻繁，嚮使不以爲都，則雖受同一之害，而其影響決不至波及全國。其言在今日仍有其相當之價値。

顧炎武本名絳，字寧人，學者稱亭林先生，江蘇崑山人，生於明神宗萬曆四十一年。亭林爲淸學之開山祖，淸學初期，以經學相號召者，以亭林爲第一人。亭林反對理學，主張「經學卽理學」，其言曰：『古今安得別有所謂理學者！經學卽理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起。』（全祖望鮚埼亭集亭林先生神道表）又曰：『「理學」之名，自宋人始有之，古之所謂理學，經學也，非數十

年不能通也；故曰：「君子之於春秋，沒身而已矣。」今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄；校諸帖括之文而尤易也。」（亭林文集與施愚山書）而於學風方面則謂「今日只當著書，不當講學」；對於晚明理學家之極敝與學者之束書不觀，徒事游談無根，大加抨擊。其言曰：「竊嘆夫百餘年來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也，性與天道，子貢之所未得聞也。性命之理，著之易傳，未嘗數以與人，其答問士也則曰：「行已有恥」，其爲學，則曰「好古敏求」；其與門弟子言，舉堯、舜相傳，所謂「危微精一」之說，一切不道，而但曰：「允執其中，四海困窮，天祿永終。」嗚呼！聖人之所以爲學者，何其平易而可循也！故曰：「下學而上達。」顏子幾於聖也，猶曰「博我以文」；其告哀公也，明善之功，先之以博學。自曾子而下，篤實無若子夏；而其言仁也，則曰：「博學而篤志，切問而近思。」今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，譬之草木，區以別矣，而一皆與之言心言性，舍「多學而識」以求「一貫」之方，置四方之困窮不言，而終日講危微精一之說，是必其道之高於夫子，而其門弟子之賢於子貢，祧東魯而直接二帝之心傳者也；我弗敢知也。」（亭林文集與友人論學書）又曰：「今之學者，偶有所窺，則欲盡廢先儒之說而駕其上；

不學則借「一貫」之言，以文其陋無行則逃之性命之鄉，以使人不可詰。』（日知錄十八）此則對於晚明學風表出堂堂正正之革命態度，轉換當時思潮，而影響於此後二百年之思想界尤大。亭林著有天下郡國利病書、肇域志專言民生利病，日知錄與亭林文集中關於經濟制度之論述頗多，其致用之念與黎洲同。嘗曰『文之不可絕於天地間者，曰明道也，紀政事也，察民隱也，樂道人之善也，若此有益於天下，有益於將來，多一篇，多一篇之益矣。若夫怪力亂神之事，無稽之言，剿襲之說，諛佞之文，若此有損於己，無益於人，多一篇，多一篇之損矣。』（日知錄卷十九）可知亭林之抱負，乃在實用以救國，故亭林終身抱定凡文「不關於經術政理之大不作」之旨。亭林之政治思想本於儒家，主張人治，所謂『漢人以名爲治，故人才盛；今人以法爲治，故人才衰。』（日知錄卷十三名教）是人治重於法治，蓋治亂之關，必在人心風俗，故曰：『諸葛孔明開誠心，布公道，而上下之交，人無間言，以蕞爾之蜀，猶得小康，魏曹、吳權任法術，以御其臣，而篡逆相仍，略無寧歲。天下之事，固非法之所能防也。』又曰：『法制禁令，王者之所不廢，而非所以爲治也，其本在正人心，厚風俗而已。』在政治制度方面，亭林主張君主分權說，亭林認定爲近代中國政治之弊，在君權過重，雖與黎洲所見相同，

而觀察方面則異。亭林之言曰：「所謂天子者，執天下之大權者也，其執大權，奈何以天下之權，寄之天下之人，而權乃歸之天子，自公卿大夫至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權，以各治其事，而天子之權乃益尊，後世有不善治者出焉，盡天下一切之權，而收之在上，而萬幾之廣，固非一人之所操也。」而權乃移於法，於是多爲之法，以禁防之，雖大姦有所不能踰，而賢智之臣，亦無能效尺寸於法之外，相與兢兢奉法，以求無過而已，於是天子之權，不寄之人臣，而寄之吏胥，是故天下之尤急者，守令親民之官，而今日之尤無權者，莫過於守令，守令無權，而民之疾苦，不聞於上，安望其致太平而延國命乎？書曰「元首叢脞哉，萬事墮哉，」蓋至於守令日輕，而胥吏日重，則天子之權已奪，而國非其國矣，尙何政令之可言耶，削考功之繁科，循久任之成效，必得其人而與之以權，庶乎守令賢而民事理，此今日之急務也。」（日知錄卷九守令）此言君主盡收天下一切之權，而賢智之臣不能有所作爲，反使君主之權不寄於臣僚，而寄於胥吏，使民治政治無由產生。故主張君主分權，提高臣僚之權力，改官吏登用之法，延長其任期，以奏吏治之效。蓋亭林主張君主分權，卽反對極端中央集權的君主政治。在他方面亭林主張地方分權，主張增大地方權力，以防制外力之侵掠，不主張徒鞏固君

權，裝潢國都，而使郡縣削弱，使戎翟之禍加烈。亭林歷言藩鎭之強弱，有關於外族侵入之影響。其言曰：「明代之患，大略與宋同，岳飛說張所曰國家都汴，恃河北以爲固，苟馮據要衝，峙列重鎭，一城受圍，則諸城或撓或救，金人不敢窺河南，而京師根本之地固矣，文天祥言本朝懲五季之亂，削除藩鎭，一時雖足以矯尾大之弊，然國以寖弱，故敵至一州則一州破，至一縣則一縣殘，今宜分境內爲四鎭，使其地大力衆，足以抗敵，約日齊奮，有進無退，彼備多力分，疲於奔命，而吾民之豪傑者，又伺間出於其中，則敵不難卻也，嗚呼，世言唐亡於藩鎭，而中葉以降，其不遂并以吐蕃回紇滅於黃巢者，未必非藩鎭之力，宋至靖康，而始立四道，金至天興，而始建九公，不已晚乎。」（日知錄卷九藩鎭）此則從不堪外族之侵陵，而主張地方分權也。在郡縣論中，亭林更提示地方自治之意，其言曰：「天下之人，各懷其家，各私其子，其常情也。爲天子爲百姓之心，必不如其自爲，此在三代之上已然矣。聖人因而用之，用天下之私，以成一人之公，而天下之治，夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民，皆其子姓，縣之土地，皆其田疇，縣之城郭，皆其藩垣，縣之倉廩，皆其囷窌，爲子姓，則必受之而勿傷，爲田疇，則必治之而勿棄，爲藩垣囷窌，則必繕之而勿損。」亭林主張廢封建爲郡縣，所謂「用天下之私，以成一人

之公」即含有自治之意也。亭林關於國都論，主張與黎洲相反，而主以西安（長安）爲我國全土之最適於國都者。亭林與黎洲書云『建都必在關中（陝西），秣陵（南京）僅足偏安之業耳，非身歷者不能知。』蓋亭林主復古西安爲漢、唐故都，故亭林力主西安建都之說。

王船山名夫之，字而農，號薑齋，明神宗萬曆四十六年，生於湖南衡陽，明亡，隱居於湘西之石船山，學者稱船山先生。船山生當國難，順治四年，清師南下，船山與友人管嗣裘舉兵於衡山，戰敗南走肇慶，瞿式耜薦之桂王，後知勢不可爲，遂決計老牖下，竄伏窮山著書，歷四十餘年。船山爲清代極深研幾之大師，對於宇宙人生均有根本之見解，卓然成一家之言。船山以實學爲歸，嘗曰：『天下之物理無窮，已精而又有其精者，隨時以變而皆不失於正，但信諸己而即執之，云何得當？況其所爲信諸己者，又或因習氣，或守一先生之言，而漸漬以爲己心乎？』（俟解）此則近於今日科學精神。船山遺書中，薑齋公行述云：『明人道以爲實學，欲盡廢古今虛渺之說，而返之實。自潛修以來，啓甕牖，秉孤燈，讀十三經，二十一史，及張氏遺書，玩索研究，雖飢寒交迫，生死當前而不變，迄於暮年，體羸多病，腕不勝硯，紙不勝筆，猶時置楮墨於臥榻之旁，力疾而纂註，顏於堂曰：六經責我開生面，七尺從天乞

活理。於四書、及易詩書、春秋，各有稗疏，悉考訂草、木、魚、蟲、山、川、器、服、以及制度同異，字句參差，爲前賢所疏略者。蓋府君從少喜從人問四方事，至於江山險要，士馬食貨典制沿革，皆極意研究。讀史讀註疏，於書志年表，考駁同異；人之所忽，必詳審搜閱之，而更以聞見證之，以是參駁古今，共成若干卷。……末年作讀通鑑論三十卷，宋論十五卷，以上下古今興亡得失之故，制作輕重之原。諸種卷帙繁重，一一皆楷書手錄。」就行述觀之，尤可見船山實證之精神，船山更應用其實證精神，以觀察歷史，因能洞悉各種事象之含義而認識歷史之進程。故船山之政治論，主張察古人之精意，因時以制宜。讀通鑑論第三曰：「夫爲政之患，聞古人之效而悅之，不察其精意，不揆其時會，欲姑試之，而不合，則又爲法以制之。於是法亂弊滋，而古道遂終絕於天下。」「理有定而定，時乎其時而已。」（讀通鑑論六）「君子所歸於三代者，道也，非法也。」（讀通鑑論二四）此言古今制度之因革，乃隨時變更，其間自有一定之過程與趨勢，更根據此種見解，認定封建制度爲從萬國並立到一統天下之一種過渡制度，不局限於一種制度本身，此卽船山理勢合一之說。其言曰：「古之天下，人自爲君，君自爲國，百里而外，若異域焉。治異政，教異尚，刑異法，賦斂惟其輕重，人民惟其刑殺，好者相昵，惡者相攻，萬

其國者萬其心，而生民之困極矣。堯、舜、禹、湯弗能易也，至殷之末，殆窮則必變之時，而猶未可驟革於一朝，故周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而歸之姬姓之子孫，則漸有合一之勢，而後世郡縣一王，亦緣此以漸統一於大同，然後風教日趨於劃一，而民生之困亦以少衰。故孔、孟之言治詳矣，未嘗一以上古萬國之制欲行於周末。亦灼見武王、周公綏靖天下之大權，而知邱民之欲在此而不在彼。以一姓分天下之半，而天下之瓦解萍散者漸統於合。故孟子曰：「定於一。」大封同姓者，未可即一而漸一之也。」（讀通鑑論卷二十）此言從散亂到統一，爲歷史發展必然之趨勢。與近代學者所稱由部落而封建以至集權國家之社會發展階段相似。船山因時代關係，主張君主制，以爲君臣同受秩於天，無所殊異。船山之言曰「古之天子雖極尊也，而與公侯卿大夫士受秩於天者均。故車服禮秩有所增加，而無所殊異。」（讀通鑑論八）「封爵者因天之所予而隆之，非人主所以市天下也。」（讀通鑑論二）而政府之組織，以任相爲本。所謂「天子之職，擇相而已，百爲之得失，百尹之貞邪，莫不以擇相爲本。（讀通鑑論三十）治政之道一在用人行政並重，蓋「用人與行政，兩者相扶以治，舉一廢一，而害必生焉。」（讀通鑑論十一）次在從簡，揭其大綱。其言曰「持其大綱疏

其節目，爲政之上術也。」（讀通鑑論二十四）「周公制六官，敍六典，纖悉周詳，規天下於指掌。勒爲成書，而終不以之治周，非不可行也。行之而或逼之，或乘之，德不永而弊且長也。」（宋論八）「政莫善於簡，簡則易從。」（讀通鑑論二十四）船山在經濟政策方面，船山論均田經界等事，完全用歷史進化眼光，說明土地私有制之必要。其言曰：「夫三代之制，見於典籍者既已略矣。若其劃地域民而俾任土作貢者，則有以也。古之人民，去茹毛飲血者未遠也。聖人教之以耕，而民皆擇地而治，惟力是營。其耕無蕪，任其去就，田無定主，而國無恆賦。且九州之土，析爲萬國。迨周併省，猶千有八百諸侯。自擅其土以取其民，輕重法殊，民不堪命。故三代之王者，不容不劃井分疆，定取民之則，使不得損益焉。民不自爲經界，而上代爲之。非此則擇肥壤，棄瘠原，爭亂且日以興，蕪萊且日以廣。故屈天子之尊，下爲編毗作主伯之計，誠有不得已也。夫豈以限萬世而使必服其征哉？乃其所謂再易者非必再易也，一易者非必一易也，其萊田非必萊也。存其名不嚴其實，勤者不禁其廣耕，而田賦正如其素。故自上農以至下農，其獲五等。豈百畝之所獲，勤惰若是其差乎？萊地之耕否耳。及漢以後，天下統一於一王。上無分土踰額之征，下有世業相因之土。民自有其經界，而無煩上之區分。至於兵火之餘，脫鋒

刃而務菑畬者，或弱民有世田而不敢自列於戶，或丁壯有力而不但自耕其田。夫亦患田之不辟，而民之不勤，百姓不足而民亦貧耳。無與限之，弗勞募也。名爲募而實爲綜察以與歸飛之雁爭稻粱，不已慘乎！」（宋論卷二）「夫經界何爲者耶？以爲清口分之相侵越者乎？則民自有其經界矣，而奚待於上？先世之所遺，鄉鄰之所識，方耕而各有其埒，方穫而各計其穫，歲歲相承而惡乎亂？若其積漸匿侵，自不能理，鄉鄰不能詰，則以南北殊方乍來相涖之文吏，惟辭是聽，睹此山川相繆之廣甸，亦惡能以一日之聰明析羣疑於不言之塊土乎？徒益其爭，而獄訟日繁，智者不爲也。以爲辨賦役之相詭射者乎？詭射者人也，非地也。民卽甚姦，不能沒其地而使之無形。而地之有等，等之以三，等之以九，亦至粗之率耳。實則十百其等而不可殫。今且劃地以責賦，豪民自可詭於界之有經而圖其逸，貧民乃以困於所經之界而莫避其勞，如之何執一推排之法而可使均耶？故均者有不均也。以不均均，而民更無所愬矣。以爲自可限民之田，使豪強之無兼倂乎？此尤割肥人之肉，置瘠人之身，瘠者不能受之以肥，而肥者斃矣。兼倂者，非豪民之能鉗束貧民而強奪之也，賦重而無等，役繁而無藝，有司之威不可嚮邇，吏胥之姦不可致詰。於是均一賦也，豪民輸之而輕，弱民輸之而重，均一役也，豪民應之而易，

弱民應之而難。於是豪民無所畏於多有田而利有餘，弱民苦於僅有之田而害不能去。有司之權答，胥吏之挫辱，迫於焚溺，自樂輸其田於豪民，而若代爲之受病。雖有經界，不能域之也。夫豈必陘其溝洫，夷其隴埒，而後畸有所歸哉？誠使減賦而輕之，節役而逸之，禁長吏之淫刑，懲滑胥里蠹之恫喝，則貧富代謝之不常，而無苦於有田之民，則兼併者無可乘以恣其無厭之欲，人可有田而田自均矣。」（宋論卷十二）更從「民力所不堪，而勢在必革。」主張薄稅斂，認定什一之賦，爲封建時代之制度，不可復行於後世，其言曰：『什一之賦，三代之制也。孟子曰：「重之則小桀，輕之則小貉，」言三代之制也。天子之畿千里，諸侯之大者或曰百里，或曰五百里，其小者不能五十里。有疆埸之守，有甲兵之役，有幣帛饔飧牢餼之禮，有宗廟社稷牲幣之典，有百官有司府吏胥徒祿食之衆，其制不可勝舉。聘義所云「古之用財者不能均」如此而已。故二十取一而不足。然而有上地中地下地之差，有一易再易萊田之等，則名什一，而折衷其率，亦二十而取一也。自秦而降，罷侯置守矣。漢初封建，其提封之廣，蓋有倍蓰於古王畿者，而其官屬典禮又極簡略。率天下以守邊，而中邦無會盟侵伐之事。若郡有守，縣有令，非其伯叔甥舅之交，而饋問各以其私。社稷粗立而祀典不繁。一郡之地，廣於公侯之國；

而掾吏鄰徼，曾不足以當一鄉一遂之長，合天下以贍九卿羣司之內臣，而不逮周禮六官之半。是古取之一圻而用豐，今取之九州而用儉，其他國家之經費百不得一也。什一而征，將以厚藏而導人主之宣欲乎？不然，亦奚用此厚斂爲也。文帝十三年，除田租稅。景帝元年復收半租，三十而稅一。施及光武之世，兵革既解，復損什一之稅，如景帝之制。誠有餘而可以裕民也。封建不可復行於後世，民力所不堪，而勢在必革也。」（讀通鑑論卷三）更主張賦役宜分自種與佃耕，以重農民生計，讀通鑑論二曰「三代以下，欲抑強豪富賈也難，而限田又不可猝行。則莫若分別自種與佃耕，而差等以爲賦役之制。」在船山政治思想中，最有影響於後世者，乃在其民族思想，影響深及於清末之革命運動。其主要之理論有（一）以夷狄爲異類之極端的民族主義論，其言極爲激烈。黃書後序曰：「仁以自愛其類，義以自制其倫。……今族類之不能自固，而何他仁義之足云。」又黃書原極云「保其類者爲之長，衞其羣者爲之丘，故聖人先號萬姓而示之以獨貴。保其所貴，匡其終亂。施於孫子，須於後聖，可禪可繼可革，而不可使異類閒之。」讀通鑑論卷四云「夷狄者，殲之不爲不仁，奪之不爲不義，誘之不爲不信。何也？信義者人與人相與之道，非以施之異類者也。」（二）種族之防，不可不切。船

山以爲：「天下之大防二：華夏夷狄也，君子小人也。非本末有別而先王強爲之防也。夷狄之於華夏，所生異地。其地異，其氣異矣。氣異而習異，習異而知所行蔑不異焉。……地界分，天氣殊，而不可亂。亂則人極毀。華夏之生民亦受其吞噬而憔悴。防之於早，所以定人極而保人之生，因乎天也。」（讀通鑑論卷十四）又曰：「山禽趾疏，澤禽趾纍；乘禽力橫，耕禽力縱；水耕宜南，霜耕宜北。是非忍於自畔散而析其大宗也，亦勢之不能相救而絕其禍也。是故聖人審物之皆然，而自畛其類，尸天下而爲之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞；峻其墉廓，所以絕其禍而使之相捄。……夫人於物，陰陽均也，食息均也，而不能絕乎物。華夏之於夷狄，骸竅均也，聚析均也，而不能絕乎夷狄。所以然者何也？人不自界以絕物，則天維裂矣。華夏不自畛以絕夷狄，則地維裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以絕其黨，則人維裂矣。是故三維者，三極之大司也。」（黃書原極）（三）船山更抱定大民族主義，認定中國以外各民族，全是文化低於漢族之野蠻人——夷狄，此則完全發揮大漢族的民族主義也。思問錄外篇云「中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎？太昊以上，其猶禽獸乎？禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據。所謂飢則呴呴，飽則棄餘者，

亦植立之獸而已矣。魏、晉以降，劉、石之羶腥，中國人文，乍明乍滅。他日者，必且淩蔑之以至於無文，而人之之返乎軒轅以前，蔑不夷矣。文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣，食異而血氣殊，衣異而形儀殊，又返乎太昊以前，而蔑不獸矣。至是而文字不行，聞見不徵，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣，此爲混沌而已矣。」又曰「天地之氣，衰旺彼此迭相易也。太昊以前，中國之人，若麕聚鳥集，非必日照月臨之下而皆然也。必有一方焉，如唐、虞三代之中國也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能徵之；迨此之盛，則彼之衰而弗能述以授人，故亦蔑從知之也。以其近且小者推之，吳、楚、浙、閩，漢以前夷也，而今爲文教之藪，齊、晉、燕、趙、唐、隋以前之中夏也，而今之椎鈍駤戾者，十九而抱禽心矣。宋之去今，五百年耳。邵子謂南人作相亂自此始，則南人猶劣於北也。洪永以來，學術、節義、事功、文章、皆出荊、揚之產；而貪忍無良，弑君賣國，結宮禁，附宦寺，事仇讎者，北人爲尤酷焉，則邵子之言，驗於宋而移於今矣。今且兩粵、滇、黔漸向文明，而徐、豫以北，風俗人心益不忍問，地氣南徙，在近小間有如此者。推之荒遠，此混沌而彼文明，又何怪乎？易曰「乾坤毀則無以見易。」非謂天地之滅裂也。乾坤之大文不行於此土，則此德毀矣。故曰「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取乾坤。」則雖天開地闢於

軒轅之代焉可矣」船山更由其大漢族主義之立場，主張以武力宣揚中國文化，對於中國歷史上所謂勤遠略者，尤加以稱頌。讀通鑑論卷三云「遐荒之地，有可收爲冠帶之倫，則以廣天地之德而立人極也。非道之所可廢，且抑以扞邊民之寇攘而使之安。雖然，此天也，非人之所可強也。天欲開之，聖人成之，聖人不作，則假手於時君及智力之士以啓其漸。以一時之利害言之則病天下，通古今而計之則利大而聖道以宏。天者，合往古來今而成純者也。……漢武撫已平之天下，民思休息而北討匈奴，南誅甌越，復有事西夷，馳情宛夏、身毒、月氏之絕域，天下靜而武帝動，則一時之害及於民而怨讟起。雖然，抑豈非天牖之乎？玉門以西，水西流而不可合於中國，天地之勢，即天地之情也。張騫恃其才力強通之，固爲亂天地之紀，而河西固雍、涼之餘矣。若夫駹也，冉也，邛也，僰也，越嶲也，滇也，則與我邊鄙之民，犬牙相入，聲息相通，物產相資，而非有駤戾冥頑不可嚮邇者也。武帝之始，聞善馬而遠求耳。騫以此而逢其欲，亦未念及牂牁之可闢在內地也。然因是而貴筑、昆明垂及於今而爲冠帶之國。此豈武帝、張騫之意計所及哉？故曰天牖之也。君臣父子之倫，詩書禮樂之化，聖人豈不欲普天率土而沐浴之乎？時之未至，不能先焉。迨其氣之已動，則以不令之君臣，役難堪之百姓，而即其失也以爲得，

即其罪也以爲功，誠有不可測者矣。天之所啓，人爲效之，非人之能也。……江、浙、閩、楚，文教日興，迄於南海之濱，滇雲之壤，理學節義文章事功之選，肩臂相望，天所佑也。漢肇之也。」

參考書舉要

(一)唐敬暟：清儒學案
(二)黃梨洲：明儒學案、明夷待訪錄
(三)顧亭林：日知錄、亭林文集
(四)王船山：船山遺書
(五)李元度：國朝先正事略
(六)梁啓超：中國近三百年學術史
(七)蕭一山：清代通史上卷
(八)易君左：中國政治史要
(九)嵇文甫：船山哲學



現代政治思想

第十一章　現代政治思想之黎明

第一節　現代民權思想與運動之肇端

現代我國政治思想之新的開展，實受西方文化輸入之影響。西方文化之東漸，始於明代，而盛行於清之季世。自歐、亞航路發見，商人教徒，相繼東來，而西方文明藉此輸入我國。商人以負販為利，其影響於我國文化者尚小；而教徒以布道為業，往往以學術取信於人，對於東西文化接觸之關係殊大，西方科學思想之輸入，實以此為媒介，自鴉片戰爭以後，我國受列強之侵奪，積弱不振。一時士大夫咸主張輸入科學以求自強。惟當時所謂科學，僅指應用科學，甚至限於鎗礮、飛機、兵船，原不全

指自然科學而言。當時輸入科學之動機，祇在利用科學之結果以求強，原偏於狹義一方面。至於此種科學輸入之後，對於人民生活，有何影響，對於我國社會有何利益，既不爲人所注意，自無更進一步認識輸入社會科學之重要。其後民智日開，一般知識階級既認提倡自然科學爲富國利民之先務，并重視社會科學之價值。彼輩以爲西洋之強，固不僅在武器之精，尤在其富力之雄大，與政治之昌明有以致之。於是政治革新之議，蠭然而起，大都以西方政治學說爲背景，而以本國政治情勢爲骨幹。中外人士，更積極組織學社，以研討學理，刊行譯著。如一八八八年在中國之英、美人士林樂知、丁韙良、慕維廉、艾約瑟及李佳白等組織廣學會於上海；其所標示之目的在謀啓發我國人民之思想，輔翊我國之自強，並翻譯新書，發行雜誌，一時頗能見重於世，而其所刊布之書報，如泰西新史覽要、文學興國策、治國要務、自西徂東、列國變通興盛記、萬國公報等，皆能於我國思想啓蒙運動中，有不少之貢獻。而本國人士致力於西方名著之介紹，尤有莫大之影響。其中以嚴復譯者最多。嚴復字幾道，又字又陵，生於咸豐三年（一八五三年。）嚴復氏生當清季，其時士大夫盛唱「中學爲體，西學爲用，」徒知崇拜西洋之聲、光、電、化、船堅、礮利，而嚴氏則從根本上認定西方之強，乃在其學術思

想，而中國當前之需要亦以學術思想爲重。天演論序云「風氣漸通，士知弇陋爲恥，而學問之事，問途日多。然而亦有一二巨子，訑然謂彼之所精，不外象數形下之末，彼之所務，不外功利之間，逞臆爲談，不咨其實。討論國聞，審敵自鏡之道，又斷斷乎不如是也。」又如原強一文中云「其鷙悍長大既勝我矣，而德慧知術又爲我民所遠不及。……其爲事也，一一皆本諸學術；其於學術也，一一皆本於即物實測，層累階級，以造於至精至大之塗。……苟求其故，則彼以自由爲體，以民治爲用。」此爲嚴氏對西方文化之觀察，與其介紹西洋學術思想之卓識。嚴氏所譯西籍，計有天演論 （T. Henry Huxley: Evolution and Ethics and other Essays）穆勒名學 (John Stuart Mill: System of Logic) 羣學肄言 (H. Spencer: Study of Sociology) 羣己權界論 (John Stuart Mill: On Liberty) 原富 (A. Smith: Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations) 法意 (C. D. S. Montesquieu: Spirit of Law) 社會通詮 (E. Jenks: A Short History of Politics) 名學淺說 (W. S. Jevons: Logic) 及 (Dr Alford Westharp) 所著中國教育議等九種，其中天演論出，思想界尤爲之一變。天演論發揮適者生存，弱肉強食之說，四方讀書之士，爭購

此新著，又適當一八九六年中東戰爭之後，人人胸中咸抱一眇者不忘視跛者不忘履之觀念，因而益重視此書之價值。吾人若以近代我國之革新，始於一八九五年，則天演論者正爲此思潮之源頭而注以活水者也。

因西方政治經濟，社會等學術思想輸入之結果，引起中國政治思想之改變，與革命的民權的政治運動之產生。我國因地理上之制限，數千年來與世界隔絕，獨居東亞一隅，自謀發展長久停滯於君主獨裁政治之下。其間雖有族長政治，封建政治及貴族政治之不同，然君主專制之歷史，直延綿達三千年之久。至民權之說，在我國古代雖有倡之者，但歷來有力之政治思想，大都主張在君主統治之下，實行民本主義精神，僅知「民爲邦本」「政在養民」，而一切政治當以人民施行之方法，則始終無具體之主張，孟子雖已認識民權之真義，然於政治組織之如何推行民權，則無所論及。故我國自有史以來，祇有民本思想之學說，而無民權實質之政治組織，近代我國民權之發動，實受西方民權思想與運動之影響，此則無可諱言者也。其次我國革命的民權的運動之發生，實由於清室誤國外交所引起，清代自鴉片戰爭以後，列強藉國家之威力強制歐洲經濟制度之實行，堅欲我

國門戶開放，以消納西方之工業品，使我國陷入國際怒濤中，成爲列強互鬭之對象，開始淪入次殖民地。列強最初侵略之方式，乃爲軍事之侵略，各行其軍事占據領土及強力闢開商埠，其後更進一步爭相以軍事外交手段，占據勢力範圍，各行其瓜分我國之手段，使我國完全屈服於列強宰割之下。自中日戰爭，財政上第一次受巨大賠款之打擊，軍事設備一蹶不振，外債滲入我國經濟生活中央政府財上收支不能相抵。庚子賠款，使我國財政完全破壞。加之清室種種政費日增，國內農業手工業破產不堪，入不敷出，更乞憐於外債。故自滿清末季以來，我國國際地位頹退，已一落千丈。在事實上我國已非完整主權之獨立國家矣。故現代我國之民權運動與民族運動，實有其不可分解之因緣。我國民主政治運動，實起源於中、日戰爭之後。當時所謂士大夫受中日戰敗之刺激，由反對李鴻章議和誤國運動，一變而爲維新自強運動，而其主要之目標乃在「變法」。所謂「變法」，僅爲一種方法，企圖求由變法而自強而禦侮而救亡，其動機乃由帝國主義之軍事侵略而起。惟此次運動祇主張在現政治之下，謀行政及教育制度之改革，幷無政治根本改造之遠謀，僅思以清帝之威權行之，未能滿足一般人民政治之要求，卒歸失敗；而孫中山先生在南方所領導之民主革命運動，

則自中日戰爭之後，更日趨於劇烈，在社會上堅築民衆組織之基礎，把握時代之趨向，卒以完成民主政治之目的。

參考書舉要

（一）羅爾名著叢刊（商務印書館版）

（二）日本稻葉君山：清朝全史

第二節 康梁派之維新運動及政治思想

近代政治思想之改變，一方由於以民族革命爲骨幹之民主革命運動，他方則起因於君主立憲運動。民國紀元前十四年（戊戌）康有爲等所發動之變法維新運動。此種運動之中心人物，爲翁同龢、文廷式、張謇、康有爲、梁啓超等。先是自我國自中日戰爭以後，滿清政府統治下之政治思想原分二派：一爲文人派，以北京大學士翁同龢爲首領；一爲實力派，以天津之北洋大臣李鴻章爲首領。隸屬於翁派者悉爲都下名士，多崇拜中國固有之文物制度，隸屬於李派者，爲辦鐵道、輪船、電報、

海軍等人才。主張採用西洋軍事，交通制度。在當時前一派屬守舊，後派屬於維新，兩派在思想上政權上，中日戰前，卽有不少之暗潮。及中日戰後，維新運動起，兩派思想互變，李派屬於守舊，翁派屬於維新，而暗鬭愈烈，卒以翁派得清帝之助，及時論同情，李遂失政權而入居北京。自康有爲入北京上書變法救亡，并設保國會而翁派勢力大張，翁康互相利用，結託清帝，遂造成「戊戌變法」局面。

戊戌政變之中心人物如康有爲、梁啓超、譚嗣同等，其學術思想，對於現代政治思想之啓蒙，有至大之關係，茲當分述各人之政治思想。康有爲原名祖詒，字廣夏，號長素，廣東南海人，生於清文宗咸豐八年（西紀一八五八年。）有爲承今文學派之學統，綜合諸家之說，作新學僞經考，謂凡東漢晚出之古文經傳，皆劉歆所僞造。正統派所最崇拜之許、鄭，皆在所排擊之列。又作孔子改制考，謂六經皆孔子所作，堯舜皆孔子依託；而先秦諸子，亦罔不託古改制。此種見解，實數千年之一大解放。其時學者翕然從之，號爲維新。有爲於甲午中日戰後，公車上書，爲今文學派影響於政治之始，慷慨之言論，風靡於一時。適是時清政不綱，屈於外侮，人民處積弱之餘，其留心政治者，咸思以振興爲事；今文學派，既以通經致用爲揭櫫，而又與聞歐、美之學術，知清室舊有之政治，不合於世界之進化，非改

革不足以圖存，於是本其學說，援引歐、美，而爲變法之論。有爲在當時可謂爲新思想之先驅。有爲政治思想之中心，在於公羊學之「通三統」「張三世」。梁任公在清代學術概論中有云『有爲所謂改制者，則一種政治革命社會改造的意味也。故喜言「通三統」，「三統」者，謂夏商周三代不同，當隨時因革也；喜言「張三世」，「三世」者，謂據亂世升平世太平世，愈改而愈進也。有爲政治上「變法維新」之主張，實本於此』。有爲以爲『孔子之道，有三世，有三統，有五德之運，仁義之信，各應時而行運。仁運者，大同之道，禮運者，小康之道。』（禮運注）具體言之，有爲認定春秋公羊之「升平世」，即禮運之「小康」，其言曰：『今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己；大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦；以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公由此其選也；……是謂「小康」。』（禮記、禮運）又以春秋公羊之「太平世」，即禮運之「大同」。其言曰：『大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。

是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂「大同」。（禮運）至有爲對「小康」之解釋云：「立禮以爲防，修義以爲限，……國定君臣之義，俾天澤不得妄干……家有父子兄弟夫婦之親，俾人道得以相保，……制度者法律也，因人情而制之，上下得由所率由，然名分太嚴，則有暴殄壓制之患，性情強合，則失自由之本。」（禮運注）因是有爲以爲過去二千年之中國，皆「小康」之世，其言曰：「吾中國二千年來，凡漢、唐、宋、明，不別其治亂興衰，總總皆小康之世也；凡中國二千年，先儒所言，自荀卿、劉歆、朱子之說，所言不別其眞僞精粗美惡，總總皆小康之道也。……今者中國已小康矣，而不求進化，泥守舊方，是失孔子之意，而大悖其道也。其非所以安天下，樂羣生也，其非所以崇孔子，同大地也。」（禮運注序）有爲政治之終極理想爲「大同」社會，即春秋所謂「太平世」，亦卽孔子理想之社會制度也。有爲所著大同書一書卽爲發揮此理想學說而作，其內容如下：「（一）無國家，全世置一總政府，分若干區域。（二）總政府及區政府皆由民選。（三）無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。（四）婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。（五）兒童按年入蒙養院及各級學校。（六）成年後由政府指派分任農工等生產事業。（七）病則入養病院，老則

入養老院。（八）胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，爲各區最高之設備，入者得最高之享樂。（九）成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。（十）設公共宿舍，公共食堂，有等差，各以其勞作所入自由享用。（十一）警惰爲最嚴之刑罰。（十二）學術上有新發明者，及在胎教等五院，有特別勞績者，得殊獎。（十三）死則火葬，火葬場比鄰爲肥料工廠。」梁啓超更於清代學術概論中評述大同書之精義，其言曰：「大同書之條理略是。全書數十萬言，於人生苦樂之根原善惡之標準，言之極詳辯，然後說明其立法之理由，其最要關鍵，在毀滅家族。有爲謂佛法出家，求脫苦也，不如使其無家可出；謂私有財產爲爭亂之源，無家族則誰復樂有私產；若夫國家，則又隨家族而消滅者也。有爲懸此鵠爲人類進化之極軌，至其當由何道乃能致此，則未嘗言。其第一眼目所謂男女同棲當立期限者，是否適於人性，則亦未曾能自完其說。雖然，有爲著此書時，固一無依傍，一無勦襲，在三十年前，而其理想與今世所謂世界主義社會主義者多合符契，而陳義之高且過之，嗚呼，眞可謂豪傑之士也已。」

梁啓超爲康有爲弟子，梁字卓如，號任公，廣東新會人，生於清穆宗同治十二年（西紀一八七

三年）任公幼承家學，己丑肄業於廣州之學海堂，庚寅從康有爲游，其思想隨時代爲轉移，故梁氏思想與康多所異同，康氏倡「大同」爲孔子學說傳於今文家，而梁氏則謂「孔門之學，後衍爲孟子、荀卿二派，荀傳小康，孟傳大同。漢代經師，不問爲今文家古文家，皆出荀卿，二千年間宗派屢變，壹皆盤旋荀學肘下。孟學絕而孔學亦衰！」其後，梁氏更反對立孔教，其言曰：「我國學界之光明，人物之偉大，莫盛於戰國，蓋思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之語，而思想一窒；漢武帝表章六藝罷黜百家，而思想又一窒。自漢以來，號稱行孔教二千餘年於茲矣，而皆持所謂表章某某罷黜某某者爲一貫之精神。……各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教……寖假而孔子變爲董江都何邵公矣，寖假而孔子變爲馬季長、鄭康成矣，寖假而孔子變爲韓退之、歐陽永叔矣，寖假而孔子變爲程伊川、朱晦庵矣。寖假而孔子變爲陸象山王陽明矣，寖假而孔子變爲顧亭林、戴東原矣，皆由思想束縛於一點，不能自開生面。」（壬寅年新民叢報）又曰：「中國思想之痼疾，在「好依傍」與「名實混淆」，而有爲亦未能自拔其大同之學，空前創獲，而必謂出自孔子。及孔子之改制，何爲必託古，諸子何爲皆託古，則亦依傍混淆也已。此病根不拔，則思想終無獨立自由之望！」（清代學術概論一四

六頁）至梁氏政治思想，亦隨時改變，無一定之主張，其在清季則主張開明專制，於日本發刊新民叢報，以言論之力量，闡「開明專制」之說。當時梁氏之主張，幾可視爲保皇會理論之中心。梁氏嘗時首揭「開明專制論」主張「勸告政府開明專制，要求立憲，決不可遽有急激之行動。」梁氏認定共和立憲在中國萬不能行，祇有就現政府之專制事實而導入於開明專制以從事於國民實力之培養，而達到要求立憲之目的。其所以反對實行共和立憲制之理由有四，即（一）未有資格之國民，不能實行共和立憲，（二）今日中國國民實未有共和資格，（三）共和資格非可短期歲月養成，（四）革命軍倥傯騷擾時代，必不能適於養成共和資格。梁氏反對革命，認革命之結果，決非能得共和，而反以得失專制，彼以爲國民對於政府所當行者兩大方針：一曰勸告，二曰要求。所勸告者在開明專制，所要求者在立憲。此外梁氏認種族革命乃節外生枝，無益於事，徒礙政治革命之實行。故梁氏於現政府與革命黨一文中，力言「滿、漢之同棲而分彼我，實製造革命黨原料之從品也。夫在遠認者觀之，此固不能成爲問題」故於論種族革命與政治革命之得失文中，申言「種族不同，必非不能立憲之原因；不能立憲，必非種族不同之結果」之說。此時梁氏主張完全以開明專制

擁護清帝爲中心。言立憲而不言民主，言政治革命而不言種族革命，與國民黨爲政敵，但時務、清議、新民諸報之出世，其議論復偏於愛國自由諸學說（如新民說及自由書之類）二十年前之維新思想實其提倡之功。

在維新派中思想較爲急進，打破一切傳統的思想，建設思想新體系者爲譚嗣同。譚字復生，號壯飛，湖南瀏陽人，生於清穆宗同治四年（西紀一八六五年）戊戌之變，有爲逃日本，嗣同等六人慘死。當時嗣同決心就義，所謂「各國變法，無不從流血而成，今中國未聞有因變法而流血者；此國之所以不昌也，有之請自嗣同始。」其義烈至足千古。嗣同以「仁」心爲根據，討論一切有關社會、人類、政治、道德、宗教諸問題，更參以孔子之大同精神，佛耶之慈悲仁愛，孟子之民本思想，莊子之絕對自由，乃至法國大革命之精神，皆認爲「仁」心之體現。其所著仁學一書，對於「仁」字之義，極力闡發，時時借科學所得，以證其說。嗣同仁學之目的在「衝決網羅」，打破一切傳統的思想及束縛，故在仁學自敍中云：「竊揣歷劫之下，度盡諸苦厄，或更語以今日此土之愚之弱之貧之一切苦，將笑爲狂語而不復信，則何可不一述之，爲流涕哀號，強聒不舍，以速其衝決網羅，留作券劑耶！網

羅重重，與空虛而無極；初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若詞章之網羅，次衝決全球羣學羣教之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，終將衝決佛法之網羅。然其能衝決，亦自無網羅，眞無網羅，乃可言衝決。』因是主張打破中國一切傳統思想，而根本排斥尊古觀念。其言曰『古而可好，則何必爲今之人哉！』（仁學）又曰：『二千年來之政，秦政也，皆大盜也。二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。』（仁學）更進而對於數千年來宗法封建社會所賴以維繫之「名教」「綱常」施以攻擊。其言曰：『俗學陋行，動言明教，敬若天命，而不敢渝。……以名爲教，則其教已爲實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造；上以制其下，而下不能不奉之，則數千年來，三綱五倫之慘禍酷毒由此矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，……於箝制之術不使，故不能不有忠孝廉節，一切分別等衰之名。……忠孝既爲臣子之專名，則終不能以此反之，雖或他有所據，意欲詰訴，而終不敵忠孝之名爲民教之所上。……名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃並錮其心使不敢涉想。』（仁學上七頁）又曰：『君臣之禍亟，而父子夫婦之倫，遂各以名勢相制爲當然矣，此皆三綱之名之爲害也。……君臣之名，或倘以人合而破之；

至於父子之名，則眞以爲天之所命，卷舌而不敢議。……子爲天之子，父亦爲天之子，父非人所得而襲取也，……莊曰：「相忘爲上，孝爲次焉，」相忘則平等矣，詹詹小儒，烏足以語此哉！……若夫姑之於婦，顯爲體魄之說所不得行，抑何相待之暴也。……今則虜役之而已矣，鞭笞之而已矣，至計無復之，輙自引決，村女里婦，見戕於姑惡，何可勝道！……記曰：「婚姻之禮廢，夫婦之道苦，」本非兩情相願而強合漠不相聞之人，縶之終身，以爲夫婦。……宋儒煬之，妄爲「餓死事小，失節事大」之瞽說，直於室家施申韓，閨闥爲岸獄，是何不幸而爲婦人。……中國百務不講，無以養，無以教，獨於嗣續，……莫不視爲絕重大之事，急急以圖之，何其惑也！」（仁學下九頁）嗣同不僅在推翻名教綱常，且欲推翻天理、人欲及善惡之分別，其言曰：「世俗小儒，以理爲善，以人欲爲惡。不知無人欲尚安得有天理，吾故悲夫世之妄生分別也。天理善也，人欲亦善也。」又曰：「男女構精，名之曰淫。此淫名也，淫名，亦生民以來沿習既久，名之不改，故皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，行之於稠人廣衆，如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其爲惡者。……或謂男女之體，生於幽隱，人不恆見，然如世之行禮者，光明昭著，爲人易聞易覩，

故易謂淫爲惡耳見禮與淫，但有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。」至其政治思想，則反對君主政治所謂「君統盛，唐、虞之後，無可觀之政，孔教亡，三代之後無可讀之書。」（仁學下）又曰：「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也民不能相治亦不暇治，於是共舉一人爲君，夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也，夫曰共舉之則其分際又非甚遠於民，而不下儕於民也，夫曰共舉之，則因有民而後有君，君末也，民本也，天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉，夫曰共舉之，則且必可共廢之，君也者爲民辦事者也，臣也者助辦民事者也。」更鼓吹排滿革命之論曰：「天下爲君主私產，不始今日……然而有知遼、金、元、淸之罪，浮於前此君主者乎？其士則穢壤也，其人則羶種也，其心則禽心也，其俗則毳俗也，逞其兇殘淫殺，攫取中原子女玉帛，猶以爲未饜，錮其耳目，桎其手足，壓其心思，挫其氣節，方命曰：此食毛踐土之分然也；未知果誰食誰之毛，誰踐誰之土。」又曰：「夫古之暴君，以天下爲己之私產止矣。彼（指滿人）起於游牧部落，直以中國爲其牧場耳。苟見水草肥美，將盡驅其禽畜，橫來吞噬，所謂駐防，所謂名糧，所謂釐捐，及一切誅求之無厭，刑獄之酷濫，其明驗矣。」又曰「志士仁人，求爲陳涉、楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉。若其機無可，則莫若爲任俠，亦足以伸民氣，倡

勇敢之風，是亦撥亂之具也。」最後更提倡民權主張其言曰：「君，末也；民，本也，天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，為民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。」又曰「君亦一民也，且較之尋常之民而更為末也。民之於民，無相為死之理；本之於末，更無相為死之理。」至政治之終極的理想在打破國界，其言曰：「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：「聞在宥天下，不聞治天下。」治者，有國之義也。在宥者，無國之義也。曰在宥，蓋自由之轉音，旨哉言乎！人人能自由，是必為無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出，且雖有天下，若無天下矣。君臣廢，則貴賤平，公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人，視其家，逆旅也，視其人，同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其友恭，夫婦忘其倡隨。若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。」（仁學一九頁）又曰「吾言地球之變，非吾之言，而易之言也。……於春秋之世之義有合也。……至於「用九見羣龍無首吉，天德不可為首也」又曰「天下治也」則一切眾生，普遍成佛。不惟無教主，乃至無教，不惟無君主，乃至無民主。不惟渾一地球，乃至無地球。不惟統大，乃至無天。夫然後至矣，盡矣，蔑以加矣。」（仁學五一頁）其見識之遠大，實開現代革命思潮之先河。

參考書舉要

(一)康有爲孔子改制考禮運注（見不忍雜誌）大同書（中華書局）

(二)梁啓超飲冰室全集（中華書局版）

(三)譚嗣同仁學

第三節　孫中山先生早年之政治思想

四十餘年來中國革命之進行，直接間接，莫不以孫中山先生爲革命之領導者。中山先生生於一八六六年（同治五年）適當太平軍失敗後之三年，又爲英、法聯軍入北京焚燬圓明園後之六年。當時國內南北各省甫經巨變，列強之侵略政策，愈形猛進，滿洲政府之昏庸更甚，人民益處於水深火熱之中。此種危難國運與痛苦之人民，給與孫先生幼年時代以極深之刺激。而先生之故鄉，又鄰近洪、楊起義之最初根據地，其間太平軍流散之衆，多伏南國，故老遺傳之太平軍遺事，尤使先生幼年之心靈上印象極深。先生於十二歲時入其叔所設之私塾讀書聞聽洪、楊故事，即潛抱革命

大志，旋赴檀香山依其兄壽屏讀書，數年後由檀香山歸國。初在香港皇仁書院習英文，不久回廣州進博濟醫院附設之醫學校學醫，其後二年又轉學香港入雅麗斯（Alice）醫院時，卽爲先生革命思想發皇之開始。先生自傳中所謂『予自乙酉中法戰敗之年，始決傾覆清廷創建民國之志。於是以學堂爲鼓吹之地，借醫術爲入世之媒。』據此在香港求學時代，卽爲先生革命思想之起源。孫先生早年革命思想最有系統之文字，卽上李鴻章書，李鴻章在當時稱爲識時務之大員，孫先生特條陳意見，冀其採納，乃由淸總理衙門委員徐秋畦介紹，轉致其書於李鴻章，此書原稿曾載一八九四年九、十月份之上海萬國公報，其中最重要者有云：『竊嘗深維歐洲富強之本，不盡在於船堅礮利壘固兵強，而在於「人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流。」此四事者富強之大經，治國之大本也，我國家欲恢擴宏圖，勤求遠略，仿行西法以籌自強，而不急於此四者，徒惟堅船利礮之是務，是舍本而圖末也。』此書爲研究孫先生早年政治思想重要之文字。書中以「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」四語爲骨幹，卽爲三民主義之主要目的。可知先生之思想學問，雖在晚年，乃得完成，而其根本固已種於早年也。至孫先生政治學說之產生，固受時代環境之影響，更有歷

史上之淵源。孫先生嘗自述其政治學說之淵源曰：「余之謀中國革命，其所持主義有因襲我國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者」（見中國之革命）廖仲愷氏以前曾謂：「三民主義的特色，在他能應用中國最精的政治哲學即大學裏所說修身、齊家、治國、平天下的系統，」此言甚是。孫先生政治思想，確受古代政治學說不少之影響。先生思想之出發點，即在應用修身、齊家治國平天下之固有思想，更唱「知難行易」之學說，勉人以求知，而其重心，則在修身，修身之結果，即歸根在改造社會國家。三民主義中之民權主義，與民生主義，與禮運大同篇中頗多相合者，如所謂「大道之行也，天下爲公，選賢與能」此即民權主義中「政府有其能，人民有其權」「權」「能」分治之意，而「大同」之理想，更多爲民生主義中所採納。至於晚近宋、元、清時代民族思想之勃興，對於先生民族主義之暗示尤多。孫先生之思想，一方面受我國固有思想之影響，他方面更採取歐洲學說事蹟，先就學說言，孫先生亦嘗自述云：「兄弟的三民主義，是集合古今中外學者底學說，應世界潮流所得的。就是美國前總統林肯的主義，也有與兄弟底三民主義相合的地方。其原文爲 The government of the people, by the people, for the people 這句話，

苦沒有相當的譯文。兄弟把他譯作「民有」「民治」「民享」。他這「民有」「民治」「民享」主義，就是兄弟的「民族」「民權」「民生」主義……由此可知兄弟的三民主義，不但是有由來，而且迎合現代的潮流。』先生更言民權主義『係採瑞士的民權主義』，而對於民生主義之解釋，則謂『民生主義卽時下的社會主義……但是社會主義的學說，輸入中國未久，兄弟將社會主義原文譯爲民生主義較爲妥當。』此外如歐美社會主義者民族自決之主張，亨利喬治（Henry George）之「單稅制度」（The Theory of Single tax）國家社會主義者限制資本主張等，對於先生學說之影響亦大。至於先生三民主義之完成，於歐、美社會事業方面受有不少經驗。一八九七年至一八九八年兩年之間。先生由美洲到歐洲，中經兩載，對於三民主義之完成有極大關係，據先生自謂：『兩年之間，所聞所見，殊多心得，始知徒致國家富強民權發達，如歐洲列強者，猶未能登斯民於極樂之鄉也。是以歐洲志士猶有社會革命之運動也。予欲爲一勞永逸計，乃採民生主義與民族民權兩問題，同時解決。此三民主義之主張，所由完成也。』由此可知先生之政治思想，不獨有學理上根據，而且是用實驗方法去觀察，以完成先生一定系統之主張。

孫先生政治思想以三民主義爲中心，其早年之思想在興中會宣言中表現至爲簡單。當時宣言中最重要者有云『堂堂華國，不齒於列強，濟濟衣冠，被輕於異族，有志之士，能不痛心。』此則說明民族處境之危，以喚起民衆之民族自尊心，復以民族獨立之意識，詔示於人，特愼重言曰：『強鄰環列，虎視鷹瞵，久垂涎於我中華五金之富，物產之多，蠶食鯨吞，已見於接踵，瓜分豆剖，實堪慮於目前。』此則爲先生民族主義之胚胎時期。在興中會章程中有「民爲邦本本固邦寧」之語，可視爲民權主義之雛形。至民生主義思想之產生，則在興中會之後，同盟會之前。孫先生自述云：『予自乙酉中、法戰敗之年，始決傾覆清廷，創建民國之志，倫敦脫難後，則暫留歐洲，以實行考察其政治風俗；結交其朝野賢豪，兩年之中，所見所聞，殊有心得，始知徒致國家富強，民權發達如歐洲列強者，猶未能登斯民於極樂之鄉也。是以歐洲志士猶有社會革命之運動也。予欲爲一勞永逸計，乃採取民生主義以與民族民權兩問題，同時解決。此三民主義之主張，所以完成也。』其後，同盟會發布宣言，揭示四大綱領，先生所唱三民主義已具有大略輪廓。其中所謂「驅除韃虜」「恢復中華」爲民族主義之中心，「建立民國」已有民權主義之思想，而「平均地權」又爲民生主義思想之初步表現。孫

先生當時之政治思想，實以民族革命爲骨幹，所謂「排滿」在謀興奮民族之情感造成民族革命前途之新趨勢，綱領首言『驅除韃虜今之滿洲，本塞外東胡。昔在明朝，屢爲邊患。後中國多事，長驅入關，滅吾中國，迫吾漢人，爲其奴隸，有不從者殺戮億萬。我漢人爲亡國之民者二百六十年於斯。滿洲政府窮凶極惡，今已貫盈。義師所指，覆彼政府，還我主權。其滿洲漢軍人等，如悔悟來降者，免其罪，敢有抵抗者，殺無赦。漢人有爲滿奴作漢奸者，亦如之。』由「排滿」之民族意識，接受西方民權主義之思潮，因而痛恨封建的專制政治之腐敗，故同盟會首先標示「驅除韃虜」「建立民國」爲革命之鵠的。更明白宣言曰：『今者由平等革命，以建立國民政府，凡我國民皆平等，皆有參政權。大總統由國民公舉，議會以國民公舉之代表構成之，制定中華民國憲法，人人共守，敢有帝制自爲者，天下共擊之。』由此條說明中民主革命之意志，可謂充分顯露，而其主要之中心，仍在「民主立憲」一點上，同盟會同志當日與梁啓超一派保皇黨所爭持最烈者，亦在於「民主立憲」之主張，惟當時民主革命派之立憲主張，完全以歐、美一般的民主主義爲立場，此可以證之於孫先生之演辭中，孫先生之言曰：『民權主義就是政治革命的根本。中國數千年來都是君主專制政體，這種政體，不

是平等自由的，還由於政體不好的緣故，不是政治革命是斷不能的，……政治革命的結果，是建立民主立憲政體。』（見一九〇六年祝民報紀念節演說辭）此種以「民主立憲」爲骨幹之民主革命運動，其意義甚爲簡單。民主革命之對象，僅爲滿洲皇帝；而所藉以表現民意者僅選舉權一種而已。總之民主革命最初之形式，完全不外歐、美普通所行之間接民主制。此種間接民主政治，直至民國成立之初期，仍極發達，我國國民甫經二千餘年之專制統治，一旦轉入民主政治，此種間接民主制，實爲必然之過程。至民生主義最初以平均地權爲起點。乙巳年（一九〇五年）同盟會四綱中最後一條卽爲「平均地權」。當時平均地權之意義，據同盟會四綱中云：『文明之福祉，國民平等以享之，當改良社會經濟組織，核定天下地價。其現有之地價，仍屬原主所有其革命後社會改良進步之增價，則歸於國家，爲國民所共享。肇造社會的國家，俾家給人足，四海之內，無一夫不獲其所。敢有壟斷以制國民之生命者，與衆共棄之。』可知民生主義最初之目的，卽以土地政策以爲解決社會經濟問題之手段。孫先生早年之主張，認定民生主義之重心，祇是『想法子改良社會經濟組織，防止後來的社會革命。』而以平均地權爲唯一辦法。我國土地問題，實爲一切經濟問題解決之

基礎，且土地爲一切資本之來源，土地分配若得其平，則人民貧富不致懸絕。否則地權若不平均，則分配不公，必爲大資本家所兼併壟斷，釀成社會革命之慘劇。欲免除此種慘劇，惟有將地價增加之利歸於社會，始不致造成人民貧富懸絕。故孫先生曰：「講民生主義，又非用以前同盟會所定之平均地權方法不可。今日革命事業並未成功，想革命成功，當先解決土地問題。」可知民生主義最初在以平均地權爲骨幹，謀解決我國土地問題，以避免歐、美各國資本主義之弊害。

同盟會當時對於民主革命等政治理論，陸續刊布於民報上。民報於乙巳年十二月刊行，以振揚革命理論，闡明三民主義爲宗旨。於時君主立憲一派之理論，正煽惑一般之民衆。故民報之出版，又以糾正此項理論爲其重大之使命。發行人爲張繼，先後主筆政者有胡漢民、汪精衛、陳天華、朱執信、馬君武、宋教仁、章炳麟等，其紀元用中國開國紀元四千六百零幾年，並附西曆若干年，清光緒若干年，以示不奉清廷正朔也。孫先生於民報發刊詞中有云：「余維歐、美之進化，凡三大義：曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，歐洲各國賴以獨立。洎自帝其國，威行專制，在下者不堪其苦，則民權主義起。十八世紀之末，十九世紀之初，專制仆而立憲政體殖焉。世界開化，人智益增，物質發舒，

百年銳於千載。經濟問題，繼政治問題之後，則民生主義躍躍然動。二十世紀不得不爲民生主義之擅場時代也。是三大主義，皆基本於民，遞嬗變易；而歐、美之人稱爲治化焉。其他施之於小已大羣之間，而成爲政說者，皆此三者之充滿發揮而旁及者耳。今年中國以千年專制之毒而不解，異種殘之，外邦逼之，民族主義，民權主義，殆不可以須臾緩。而民生主義，歐、美所憂積重難返者，中國獨受病未深，而去之易。是故或於人爲已往之陳迹，或於我爲方來之大患，要爲吾羣所有事，則不可不幷時而弛張之，嗟夫陟卑者，其所視不遠，遊五都之市，見美服而求之，忘其身之未稱也。又但以當前者爲至美；近時志士舌敝脣焦，惟企強中國以比歐、美。然而歐、美強矣，其民實困。觀大同盟罷工與無政府社會黨之日熾，社會革命，其將不遠，吾國縱能媲跡於歐、美，猶不能免於第二次之革命，而況逐追於人已然之末軌者之終無成耶。夫歐、美社會之病，伏之數十年，及今而後發見之，又不能使之遽去，吾國治民生主義者，發達最先。睹其禍害之未萌，誠可舉政治革命，畢其功於一役，還視歐、美，彼且瞠乎後也。翳我祖國，以最大之民族，聰明強力，超等絕倫，而沈夢不起，萬事墮壞，幸爲風潮所激，醒其渴睡，旦夕之間，奮發振強，勵精不已，則半事倍功，良非誇嫚。惟夫一羣之中，有少數最良之心理，能策其羣

而進之，使最宜之治法，適應於吾羣，吾羣之進步，適應於世界，此先知先覺之天職。而吾民報所爲作也。抑非常革新之學說，其理想輸灌於人心，而化爲常識，則其去實行也近，吾於民報之出世覘之」此篇所言，尤可見孫先生所持三民主義之真義。

參考書舉要

（一）胡漢民編總理全集

第四節　民主革命與君主立憲之論戰

中國現代民權思想之發與，既始於清之末季，而中國同盟會與保皇會之論戰，實開近代中國民權政治理論之先河。清末之立憲運動，大都以保皇會所倡導之「君主立憲論」爲依歸，而民國開國以後之十數年中，又莫不受民主革命派主張之影響。故開國前兩派理論上之激戰，實給予現代政治思想以至大之啓示。

革命與保皇兩黨之主張，原立於絕對之地位，而保皇黨更從而阻撓革命之進行，其言足爲革

命宣傳之障礙，遂造成兩黨理論之爭辯。自壬寅年康有爲發布與南北美洲華商辨革命書，遂成兩黨論戰之導火線。自康氏之書出後，引起革命黨人猛烈之攻擊。其中以上海蘇報所載章炳麟之駁康有爲書，爲最精徹。此後在東京則有民報與新民叢報針鋒相對之論戰，而各地兩派言論機關更成對抗之形勢。廣東則有香港之中國報與廣州之領海報及香港之商報對抗，檀香山之民生日報與當地保皇會之新中國報抗；舊金山之大同報與文興報相抗。

兩黨理論鬬爭之焦點，實可以代表初期民權運動左右兩翼之主張。歸納言之，可分爲兩項說明：

（一）擁滿與排滿之爭——康、梁派以擁護滿洲政府爲其中心之主張。康氏以爲滿洲種族出於夏禹，因倡滿漢一體，而難排滿之說。其言曰：「談革命者開口必滿洲，此爲大惑不可解之事。夫以開闢蒙古、西藏、東三省之大中國，二百年一體相安之政府，無端引起法、美以生內訌，發攘夷別種之論，以創大難，是豈不可已乎。」又曰：「若夫政治專制之不善，全由漢、唐、宋、明之舊，而非滿洲之特製也。」梁氏更於新民叢報上以理論之律則，爲辯論之依據。彼以爲種族問題，由政治問題而起，故

根據此義，惟有君主立憲可以頸除種族之情感。故梁氏持論反對排滿的種族革命論，認滿洲人在入關前爲中國之臣民，對於舊王朝倡內亂，謀篡奪而獲成功，不得謂之滅亡中國，故彼力言種族革命，（即排滿運動）爲政治革命之障礙，足以召瓜分之禍。凡此均見於新民叢報由論種族革命與政治革命之得失及最近之非革命論各文中，是爲保皇派之第一種反民主革命派之理論基點。而在民主革命派一方面堅持排除異人種（滿人）建設漢族之共同政府，對於康、梁「漢、滿同一」之主張力與駁斥。以章炳麟之駁康有爲書論之最強。章氏駁反對排滿主義之言曰：『民族主義自太古原人之世，其根性固已潛在，遠至今日，乃始發達，此生民之良知本能也。長素（按即有爲號）亦知種種之必不可破，於是依違遷就，以成其說，援引匈奴列傳，以爲上系淳維，出自禹後。夫滿洲種族，是曰東胡，西方謂之通古斯種。固與匈奴殊類，雖以匈奴言之，彼既大去華夏，永滯不毛，言語政教，飲食居處，一切自異於中域，猶得謂之同種也耶？智果自別輔氏，管氏變族爲陰家，名號不同，譜牒自異，況於戕虐祖國，職爲寇仇，而猶傳以兄弟急難之義，示以周親肺腑之恩，巨謬極戾，莫此爲甚。』（民報第一期）汪精衛氏更著「民族的國民」一文，暢論民族主義，並力駁「漢、滿同化」之說，而歸結曰：『故

吾之言排滿也，非「狹隘的民族復仇主義」也。勸我民族，自審民族同化公例上之位置，以求自處也。梁氏而無以難也，則請塞爾口，無取乎民族主義而詆毀之也』。此外尚有「斥爲滿洲辯護者之無恥」各文，俱對梁氏所著論爲針對之批駁。總之，此問題成爲論戰最激烈之一點。

（二）革命與開明專制之爭——保皇派對於政治之主張，約而言之（一）擁護滿洲政權，反對民主革命，（二）勸告政府開明專制，要求立憲，不可遽有急激之行動。屬於前者康有爲氏持之最力，康氏論革命可以亡國，以爲反對革命之論據，康氏之言曰：『吾中國本爲極大國，而革命之人，號稱救國者，乃必欲分現成之大國，而爲數十小國，以力追印度，求致弱亡，何其反也。……使印度各省自立而能保全也，則可法也；印度不數年而全滅，則是豈不可鑒也。人不分割我，而我自割分之；天不弱亡我，而我自弱亡之，奈之何號稱志士救國者，而出此下策哉。幸於一時之自立，而忘同種之分崩；顧於目前之苟安，而不計百年之必滅，何其無遠慮也。專攻數百年一體忘懷之滿洲，以糜爛其同胞，而甘分數千年一統大同之中國，以待滅於列強』。關於第二點，梁氏於新民叢報著開明專制一文，反對共和立憲制，且推論排滿革命後之不能得共和，反以得專制，於法理上之論據則一一以述

波侖哈克之學說，一以駁盧梭國民總意說，與孟德斯鳩之三權分立說；而歸結於開明專制之重要，此爲保皇派政治上之基本理論。

孫先生對於保皇派政治理論，特著論分三段駁之，試分述之：（一）駁革命召瓜分說——孫先生謂：『彼又曰「中國之瓜分，在於旦夕，外人窺伺，乘間即發，各國指認之地，照會政府不得讓於別人」云云。曾不知瓜分之原因，政府無振作也，人民不奮發也。政府若有振作，則強橫如俄羅斯，殘暴如土耳其，外人不敢側目也；人民能奮發，則微小如巴拿孖（今譯巴拿馬）激烈如蘇成亞，列強向之承認也。蓋今日國際，惟有勢力強權，不講道德仁義也。滿清政府今日已矣，要害之區盡矣，發祥之地已亡，浸而日削百里，月失數城，終歸於盡而已，尚有一些生機之可望者，惟人心之奮發耳。若人心日醒，發奮爲雄，大舉革命，一起而倒此殘腐將死之滿清政府，則列國方欽我敬我之不暇，尚有何窺伺瓜分之事哉。既識引管子之作內政以寄軍令，何以偏阻漢人行革命復祖邦？今日之作內政，從何下手，必先驅除客帝，復我政權，始能克免其今日簽一約割山東，明日押一款賣兩廣也。彼滿清政府不特簽約款以割我賣我也，且爲外人平靖地方，然後從之，廣東之新安縣廣州灣已然之事。倘無

滿清之政府爲之助桀爲虐，吾民猶得便宜行事，可以拚一死以殉我之桑梓，彼外國知我民之不易與，不能垂手而得我尺寸之地，則彼雖貪欲無厭，猶有戒心也。今有滿清政府爲之鷹犬，則彼外國者，欲取我土地，有予取予攜之便矣。故欲免瓜分，必非先倒滿清政府則無挽救之法也。」（二）主張民主政體——孫先生之言曰：「彼既曰：「革命之結果，爲民主政體」也，胡又曰：「有建設者謂之有意識破壞彼等是否有建設，吾不敢知」云云。夫革命者，破壞也；民主政體者，建設也。既明明於革命之先，定爲民主政體矣，非意識而何？曰政，曰體，非建設而何？該主筆以一手之筆，一時之言，其矛盾有如是，斯亦奇矣！彼又嘗謂中國人無自由民權之性質，僕曾力斥其謬，引中國鄉之自治，如自行斷訴，自行保衛，自行教育，自行修理道路等事，雖不及西政之美，然可證中國人稟有民權性質也。又中國之民，向來不受政府之干涉，來往自如，出入不問，婚姻生死，不報於官，戶口門牌，鮮註於册，甚至二鄉械鬭，爲所欲爲，此本於自由性質也。彼不反脣相稽曰：「此野蠻之自由，非文明之自由也」此又何待彼言？僕既云性質矣，夫天生自然之謂「性」，純樸不文謂之質；有此野蠻之自由，則使有自由之性質也，何得謂無？夫性質與事體異，發現於外謂之事體，稟賦於中謂之性質，中國民權自由之事

體，未及西國之有條不紊界限秩然。然何得概謂之無自由民權性質乎。惟中國今日富於如此對蠻之自由，則他日容易變爲文明之自由，倘無此性質，何由而變易猶琢玉，必其有玉質，乃能琢之成玉器；若無其性質，雖琢無成也。彼又曰：「中國人富於服從權勢之性質，而非富於服從法律之性質。」試問無權勢何以行法律乎？今如檀島，若政府無權勢以拘禁處罰於犯法之人，其法律尙成爲法律乎？夫法律者，治之體也，權勢者，治之用也，體用相因不相判也。今該主筆強別服從法律與服從權勢二事，是可知彼於政治之學毫無知也。』（三）立憲問題之答辯——孫先生曰：『彼又曰「立憲者，過渡之時代也，共和者最後之結果也。」此又可見彼不知立憲爲何物，而牽強附會也。夫憲法者，西語曰 constitution 乃一定不易之常經，非革命不能改也。過渡者，西語曰 transition 乃變更之謂也。此二名辭皆從西文譯出，中國無此成語也。該主筆強不知以爲知，而忘曰 constitution transit時代，一何可笑也。推彼之語，必當先經立憲君主而後可成立憲民主，乃合進化之次序也。而不知天下事，其爲破天荒者則然耳；若世間已有其事，且行之已收大效者，則吾可以取法而爲後來居上也。試觀中國尙未有火車，近日始興建，皆取最新之式者，若照彼之意，則中國今日爲火車萌芽

之時代，當用英、美數十年前之舊物，然後漸漸更換新物，至最終之結果，乃可用今日之新式火車，方合進化之次序也。世上有如是之理乎？人間有如是之愚乎？今彼以君主立憲爲過渡之時代，以民主立憲爲最終之結果，是要行二次之破壞，而始得至於民主之域也，以其行二次，如何行一次之爲便耶？夫破壞者非得意之事也，一次已嫌其多矣，又何必故意行二次。夫今日專制之時代也，必先破壞此專制，乃得行君主或民主之立憲也。既有力以破壞之，則民主或君主隨我所擇，如過渡焉，以其滯乎中流，何不一掉而登彼岸，爲一勞永逸之計也。使該主筆若不知民主爲最終之結果，其倡君主立憲猶可說也。若乃既知爲美政而又認爲最終之結果，胡爲如此矯強支離，多端辨難也。得勿以此事雖善，誠爲救中國之良劑，但其始不倡於吾師，其終也不成於吾手，天下上等之事必不讓他人爲之，故必竭力阻之以致不成而後已。是重私心而忘公義也。」孫先生此文不僅給予保皇派以有力之駁斥，且於此可見當時孫先生對於立憲之主張。在民報方面對於梁啓超氏所倡「開明專制」之說，尤多理論之批評。

兩派理論上爭戰之要點，已如上述。惟就當時論戰之形勢觀之，保皇派不如革命派聲勢之浩

大。蓋革命派以滿清政府之確鑿事實爲根據，而主張推翻其統治，實行民主革命爲鵠的，甚合當時一般人民之心理，故易引起人民狂熱之信仰。而保皇派則處處掩護滿清政府之罪惡，而以改良現狀爲主，且附會「漢滿同一」之說爲一般人士所難了解，卒無多大之發展。

參考書舉要

（一）胡漢民編總理全集

（二）民報

（三）新民叢報彙編

第十二章　現代政治思想之發展

第一節　民國成立後各派政治論之概觀

民國成立後之十餘年中，各派學者各標新立異，發表其對於實際政治問題之主張，見仁見智，固各有其特色。對於我國現代政治思想之演進，亦自有其重大之貢獻。以言對於中央政制之主張，大抵不外總統制與責任內閣制之消長，直至民國十五年以後採用委員制之呼聲始盛。民國元年中華民國臨時政府組織大綱規定於大總統之下，分設行政各部，頗近於總統制。及是年三月公布中華民國臨時約法，廢止臨時政府組織大綱，該約法規定國務總理及各部總長，均稱爲國務員（第四十三條），並規定以國務員輔佐臨時大總統負其責任（第四十四條），中央政府又由總統制變爲責任內閣制。三年五月公布之中華民國約法規定以大總統總攬統治權，并對於國民全體

負其責任（第十四條第十五條），至於行政則以大總統爲首長置國務卿贊襄之。中央政制遂由內閣制變爲總統制。五年袁氏殂落後，復恢復責任內閣制。總之民國十年以前中央制度，大半爲總統制與責任內閣制之相互更變。十年以後國人感覺總統制與內閣制均各有其弊端，於是有採用委員制之主張，至十五年以後，已由主張而進於實現。

在民國三年至四年之間，爲中國政治上之反動時期。此時期中更產生袁世凱御用之君主立憲派，先是民國三年美傳教師利杜氏在上海尚賢堂之演說，可爲袁氏帝制運動之先聲。其演說要旨，即「清廷復辟」與「反清帝復辟」二說，兩說何者適宜，一任聽者自決。是時袁氏帝制運動，世人既知之，袁復贈以巨額運動費，益爲世人所注目。是年夏，清室遺老劉廷琛勞乃宣等，目覩袁氏有帝制自爲之心，曾倡宣統復辟之論，予袁氏以一種打擊。彼等俱勸袁氏奉還大政於清帝而爲之臣，袁氏對於此種復辟運動，曾於民國三年十一月二十三日頒布復辟運動懲治會。復辟運動雖停止，而次年復有以擁袁爲目的之君憲運動出現。袁氏美籍顧問古德諾（F. J. Goodnow）氏更於政府機關報之亞細亞日報上，發表關於我國國體之論文，不啻直言勸進，其文大意略謂：「以余個

人之意見在中國之狀態，比較君主政體，實勝於民主政體，認有用君主政體之必要。其原因有二：（一）中國之將來大總統之繼任，堪負全國之責任者，甚屬寥寥，是實爲中國之最困難問題。萬一措置失宜，瓦解之端立見，國家前途不堪憂慮；（二）凡在民主國，其最大難關，皆在元首更迭之交，往往全國之形勢，不免動搖，如南美各國可爲殷鑒，即吾美國當新舊更迭之時，常見紛擾。」此論揭載，輿論大譁，而楊度、孫毓筠、嚴復、劉師培、李燮和、胡瑛等六人，更受袁氏秘命，組設籌安會，奔走帝制，藉以取榮。八月十九日、由楊度領銜發布啓事，略謂本會宗旨，原以研究君主、民主國體，二者以何適於中國；專以學理之是非與事實之利害爲討論之範圍。例如中國數千年來，何以有君主而無民主？又如清末之結果，何以不成君主而成民主？又如共和之後，研究利害孰多？又如世界共和國家，何以有治有亂？諸如此類，皆在應行討論之列，然討論範圍，亦僅以此類爲限，至如範圍以外各事，本會概不涉及。楊度又著君憲救國論，上中下三篇，宣傳君主立憲。劉師培著國情論，闡揚君憲制度，與中國之宜行君憲。但此種理論之產生原爲袁氏稱帝地步，袁氏帝制失敗，此派即歸消滅。

在民國政治思想上曾獨樹一幟者爲聯邦問題，十餘年來中國政治紛擾不寧，論政者謂由中

央權力不能統一各省，所以聯邦論者主張，「因其自然之趨勢，宜建為聯邦國家。」聯邦的政治論，淵源於民國初期。民國元年臨時約法，因當時多數參議員恐袁氏威迫各省政府，故於中央政府與各省間關係絲毫未加規定。及民二正式國會所產生之憲法會議起草憲法時，對於中央與各省區間關係發生爭論，而聯邦之說，乃應運而生，時國民黨人盛倡聯邦之說，企制止袁氏之專擅，如李烈鈞致徐秀鈞電文中有云「現值選舉告竣，吾黨（國民黨）既占優勝，如憲法問題，總統問題，擬不日派員赴滬與克強鈍初溥泉，商議一切。總統如屬之項城（即袁世凱）則毅意以為聯邦制。」故當時國民黨主張聯邦制，全在抵制袁氏之獨裁，而袁氏為保持一系勢力之故，又反對之。如二次革命失敗後，袁氏即據李烈鈞電文指為「覬覦聯邦各制，以遂其破壞統一之狡謀，」自後袁嫉聯邦益甚，而取締亦嚴。在他方面，當時政論家之持聯邦論者，亦不乏人，而純憑學理以討論聯邦制者當推章秋桐氏。彼於民國四年五月曾著學理上之聯邦論一文，首言政制不必求例，以闢當時吾國政論家「先邦後國」之成見：次則稱聯邦之各邦，較之單一國之各地方區域，只有權力程序之差，並無根本原則之異，以說明吾國之各省儘可邦而聯之，而無礙於國家之統一；末則謂中國欲採聯邦制，只

須與論成熟，即可實行，不必運用革命手段也。章氏此文引起潘力山之反駁。民國五年張東蓀等發刊之新中華雜誌多闡發聯邦之精義，與章秋桐之甲寅雜誌同爲鼓吹聯邦論最力者。其後太平洋雜誌上李劍農發表民國統一問題二篇，對於聯邦之利害陳說尤詳。至民國十年以後，東方雜誌關於討論聯邦、聯治等問題之論文更多發表。而胡適之氏於其所主編之努力週報上，發表關於聯省自治之論文，主張『明定中央與各省的權限，使將來的中央政府確爲各省公認爲不可少的總機關；使將來的各省確爲一個統一國家的自治省，而不敢侵犯中央的權限。』

其後聯邦論一變而爲「聯省自治」說，「聯省自治」之名，乃創於民國九年。當時倡言聯邦制者，每以聯邦與自治混作一談，以聯邦爲自治之手段，而自治卽聯邦之目的，「聯省自治」名詞之構成，卽此種思想之結晶。聯省自治之進行程序：第一步各省脫離中央，實行自治。第二步自治各省，共同聯合組織聯省政府。聯省自治之理想，大致可分爲二，卽（一）由各省自行制定憲法（或稱省自治法）依照省憲自組省政府，統治本省。（二）由各省選派代表，組織聯省會議，制定一種聯省憲法，完成國家統一。而其終極目的，則在確定中國全部組織爲聯邦制。此則爲省憲運動之理

論的基礎。

參考書舉要

(一)新中華雜誌（民國五年張東蓀編）
(二)甲寅雜誌（章秋桐編）
(三)太平洋雜誌（李劍農等編）
(四)東方雜誌（民國十年）
(五)努力週報（胡適編）

第二節　孫中山先生政治思想系統之完成

孫中山先生思想系統之完成，乃在民國十三年國民黨改組之後，其全部思想學術，包括一切社會、政治、經濟及倫理各方面，而三民主義即爲先生思想之中心。先生所用思想之方法，與以前學者根本不同，先生特以「知難行易」學說，爲其政治思想之基礎。以前學者誤於「知之非艱，行之維艱」之說，使人養成一種行艱之心理上的壞習慣，遇事不敢實行，以致養成我國數千年來一

種敷衍苟且迂闊闒茸之慣性與行爲性。故孫先生「知難行易」學說，在消極方面，卽在攻破此種數千年來心理上之大敵。孫先生在心理建設自序中云：『而其所以然者，非盡關於功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志也。此思想之錯誤爲何？卽知之非艱，行之維艱之說也。此說始於傅說對武丁之言。由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故予之建設計劃，一一皆爲此說所打銷也。嗚呼，此說者，吾生平之最大敵也；其威力當百倍於滿清。』歷來學者關於知行之學說，多偏於倫理方面，而孫先生知難行易之學說，則實用於政治建設方面，且根本上實行心理上大革命。根本推翻過去學者偏求修靜之知行論或主行論，使國人積久養成之敷衍苟且迂闊之習慣性一掃而空，以知爲達到革命之途徑，並應用於國家之建設方面。先生以爲以前國人之習慣，過於偏重「行」的方面，而忽視「知」的方面。故曰『中國向來之所以不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也。及其既知之，而不能行者，則誤於以知爲易，以行爲難也。倘能證明知非易而行又非難也，使中國無所畏而樂於行，則中國之事大有可爲也。』先生此種「知難行易」學說之精神，乃認定眞的知識，僅能從生活中得來，所謂行的眞義，卽是生活上一種表現。換言之，「知」與「行」均爲生

活上所需要，不能實行之知識，固非真知識，若無實行之機會，亦難獲得真知識，故知的意識，不能離行，而行的實現又不能離開生活之需要。可知生活之需要，乃行的主動，亦即「知」之來源。以生活的需要爲「行」與「知」之起點，亦同爲「行」與「知」之終點，此爲孫先生思想方法，最精透之處。

其次，孫先生政治思想之理論的基礎，爲民生史觀。孫先生之社會觀，完全着重在社會整個的民生問題。故孫先生社會中心之理論，即在說明「民生」爲社會現象之基礎要因，且爲社會變遷之根本動力。換言之，社會進化，固隨民生之變遷而進化，即社會組織之形式，亦隨民生狀態而決定。可見孫先生之社會觀，乃着重在社會進化爲歷史之重心，民生爲社會進化之中心，而其中心理論之基點，仍在「民生」。所謂「民生」據孫先生之解釋云：『民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。』所謂民生史觀即是以研究一切人類社會的生活、生存、生計與生命爲出發點。換言之，孫先生之社會觀；已發見人類社會之進化，完全基於人類「生之要求」一點上。故民生史觀之精義，即在解決人類之生存問題。人類求生存的努力。人類因爲要求滿足生活、生存、生計或生命的欲望，不得不竭力企圖外界的物質之獲得。所以過去的歷史，可以說是人類努力求生存

的試驗與失敗的記載，而求生的意志，便成了普遍的經濟問題。本來人類求生意志的活動，大抵不外生產與生殖兩種。前者在求滿足一切生活上物質之需要，如衣食住行等生存物質的營求；後者則在求滿足人類自身之生物要求。社會既是隨人類之生存活動而發展，由簡單而複雜，則一切社會現象，無不基於人類此種生存之目的。故孫先生曰：「人類如能夠生存，就須有兩件最大的事，第一件是保，第二件是養。保和養兩件大事，是人類天天要做的。保就是自衛，無論是個人或團體，或國家，要有自衛的能力，纔能夠生存。養就是覓食。這自衛和覓食，便是人類維持生存的兩件大事。」（民權主義第一講）根據先生意見，則知人類社會之構成，必有兩種不可少之條件，卽「保」與「養」兩種。前者就社會的組織而言；後者就物質的供給而言。人類社會組織，以「羣」爲起點，而此種「羣」之本身，卽是一種生存之要素，而「保」的效能與「養」的效能，亦由「羣」發生。是故人類之生存，最初旣以「羣」爲基點，則所謂「羣」者，實兼有「自衛」與「覓食」之兩種功能，而其結合，則是根源於人類求生存問題。人類最初羣之所以成立，又是以兩性結合爲基礎。古代最初之社會組織，大都由初民之血統關係決定，而由同宗血統所成之氏族，卽爲古代社會組織之

單位。其後由氏族孳乳而成部落，集部落而成國家，社會組織推廣，人類之生存問題更大。社會組織旣逐漸推廣，其生存關係可歸納爲三：（一）對外關係，人類社會組織最初在與動物相爭，以保人類之生存。其後人類生殖繁衍，人口稠密之結果，社會組織因之日益複雜。蓋人口加多而人類接觸之機會更加複雜，人類與人類爭生存之社會關係，亦日益加甚。各民族爲維持或發展其內部之生存起見，不得不與他民族競爭，於是民族與民族間之關係，乃日益複雜，而民族爭生存之運動，亦愈益顯著。（二）對內的政治關係，人類需要一種政治的組織，在軌範人民之活動，調和人民之利益，以求全民族之生存。但因爲此種政治的關係，易爲野心之首領所壟斷，使多數人民之意志不能得達，而所謂生存，僅爲一部分之生存，非全體人民之生存。政治組織旣與維持人類生存及分展人類生存之目的相去甚遠，則人類爲求貫徹其生存目的之政治運動，猶勃興未已。（三）經濟的關係，凡一時代之經濟制度，必須能解決人類生存上之物質需要爲主；此卽謂一時代經濟組織之存廢，必須依其生產力能否供給社會之需要爲轉移。若此種經濟組織不能供給社會之需求，則不免陷於最後之命運，而新的生產力卽因之逐漸產生，此種新的生產力之發生，必較舊的生產力爲能解

決生存上之特別需求，而社會的經濟關係，亦全由於人類求生存而演進。人類爲要求維持其生存，故分向各方面去努力，其結果便形成民族的政治的及經濟的種種關係，由此種種關係之推移，而社會便常有不斷的進化。故孫先生曰：「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存。人類因爲要有不間斷的生存，所以社會纔有不停止的進化。所以社會進化的定律，是人類求生存，人類求生存纔是社會進化的原因。」

三民主義包含民族主義，民權主義及民生主義。民族主義內，包含有兩種意義，一是中國境內各民族一律平等，一是中國民族自求解放，其根本精神，乃在謀民族之統一，建立平等、獨立、自由之國家，幷濟弱扶傾，求世界各民族平等之實現，以達到大同世界之境地。孫先生以爲實行民族主義最主要之方法，在振起民族精神，而以恢復我國固有之道德入手。孫先生之言曰：「我們現在要恢復民族的地位，除了大家聯合起來做成一個國體團體以外，就要把固有的舊道德先恢復起來。有了固有的道德，然後固有的民族地位，纔可以圖恢復。」本來所謂道德，乃在軌範個人之行爲，擴而充之，可以軌範民族之精神。我國民族自始旣是政治與倫理相結合，倫理常爲政治之原動力，我國

民族固有之精神，幾全凝結於倫理。孫先生在民族主義中云：『中國從前能夠達到很強盛的地位，不是一個原因做成的。大凡一個國家所以能夠強盛的原故，起初的時候都是由於武力發展，繼之以種種文化的發揚，便能成功。但是要維持民族和國家的長久地位，還有道德問題，有了很好的道德，國家纔能長治久安。……從前中國民族的道德因為比外國民族的道德高尚得多，所以在宋一次亡國到外來蒙古人，後來蒙古人還是被中國人同化。在明朝二次亡國到外來的滿洲人，後來滿洲人也是被中國人同化。因為我們中國的道德高尚，故國家雖亡，民族還能夠存生，不但是自己的民族能夠存在，并且有力量能夠同化外來的民族。』又曰：『講到中國固有的道德，中國至今不能忘記的，首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，其次是和平，這些舊道德至今還是常講的。』孫先生對於我國舊有之倫理，加以近代意義之解釋，以適合革命環境之需要。如「仁」之解釋，過去學者之解釋，各有不同，孔子所謂「仁」祇是偏於極狹義之個人倫理，其最終目的在「成聖」；孫先生則主張推廣此種「仁」之理想，而以救人類救世界救國家為目的。故孫先生「仁」之倫理，以博愛為基礎，以救人、救世、救國為旨歸。孫先生於民族主義中，更提倡一種大同的理想，其言曰：『我們在今

日沒有發達之先，主定扶傾濟弱的志願。將來到了強盛時候，想到今日身所受過了列強政治經濟壓迫的痛苦。將來弱小民族如受到這種痛苦，我們便把那些帝國主義來消滅，那纔算是治國平天下，我們將來想治國平天下，便先要恢復民族主義，民族地位，用固有的道德和平做基礎，去統一世界，成為一個大同之治，這便是我們四萬萬人的大責任，諸君都是四萬萬的一份子，都應該擔負這個責任，便是我們民族的精神。」

民權主義之精義，一方面排斥間接民主制之虛偽；他方面又認定直接民主制之難見諸實行，而折衷於兩者之間，將國家政治大權分為政權與治權。政權操於人民，治權操於政府機關。此種制度有人稱為半直接民主制。在此種半直接民主制之下，人民雖以政治之作用，委之於其所選出之代表；同時在一定情形之下，仍保留直接參預之權利。可以利用選舉權，使人民選出優秀之人才，組織政府，又能給人民以罷免權，創制權，及複決權，使政府不能不服從國民之意志。故民權主義之基礎，乃建築於「權」「能」區分之上。即是政府掌有立法、行政、司法、考試、監察五種治權；人民得以其選舉、罷免、創制、複決、四種政權，以監督政府。此種「權」「能」區分之作用，孫先生在民權主義

中有較詳之說明，其言曰：「五權是屬於政府的權，就他的作用說，就是機器權。一個極大的機器，發生了極大的馬力，要這個機器所做的工夫，很有成績，便要把他分成五個做工的門徑。民權就是人民用來直接管理這架大馬力的機器之權，所以四個民權，就可以說是機器上的四個節制，有了這四個節制，便可以管理那架機器的動靜。政府替人民做事，要有五個權，就是要有五種工作，要分成五個門徑去做工。人民管理政府的動靜，要有四個權，就是要有四個節制，要分成四方面來管理政府。人民有了這樣大的權力，有了這樣多的節制，便不怕政府到了萬能，沒有力量來管理。政府的一動一靜，人民隨時都是可以指揮的。」今觀孫先生不厭求詳之說明，可知權能區分之主張，可以增加人民之權力，使人民能直接監督政府，不必有處理政務之能力，而可以享有國民主權之實權，此為民權主義精義之所在。民生主義主要之基點，在解決國民生計，以求經濟上之平等。其最大之特色，在使社會上大多數人之經濟利益調和。孫先生在民生主義中曾說明社會大多數人之利益相調和與民生以及進化之關係，其言曰：「社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，就是為大多數謀利益，大多數有利益，社會纔進化。」孫先生又繼續說明利益調和與民生以

及進化之關係。其言曰：「社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因爲要解決人類的生存問題。」民生主義之目的，第一在發達國家資本提倡生產事業，以抵抗外力之侵略。孫先生曾有下列之解釋云：「中國不能和外國比，單行節制資本是不足的，因爲外國富，中國貧，外國生產過剩，中國生產不足，所以中國不單是節制私人資本，還要發達國家資本。我們國家現在四分五裂，要發達資本究竟是從那一條路走，現在似乎看不出，料不到，不過這種四分五裂是暫時的局面，將來一定要統一的，統一之後，要解決民生問題，一定要發達資本，振興實業。」第二，在着重分配問題。先生云：「我們要完全解決民生問題，不但要解決生產問題，就是分配的問題，也是要同時注重的。分配公平方法，在私人資本制度之下，是不能夠實行的，因爲在私人資本制度之下，種種生產的方法，都是向着一個目標求進行，這種目標是什麼呢？就是賺錢。」孫先生一方面主張打破以賺錢爲目標之私人資本主義的生產方法，他方面又注重生產品平均之分配，使民生問題，得到切實之解決。故民生主義有平均地權與節制資本兩大原則，而民生主義之精神，即在採取此兩大原則，用和平的漸進的手段，以解決我國民生問題。一方面主張平均地權，防止私人對於土地之壟斷，企圖漸

進於土地國有之狀態；他方面實行節制資本，以漸進於私有財產制度之消滅。三民主義之大略輪廓已如上述。孫先生關於國家之建設，更手訂建國大綱分國家建設之程序爲三：（一）軍政時期；（二）訓政時期；（三）憲政時期。軍政時期，爲建國之第一時期，在軍政時期中，用兵力以掃除國內之障礙，集中各階級之勢力，而統屬於革命勢力之下，以推翻反革命之統治，爲建設新國家之準備。訓政時期爲革命的破壞與建設之過渡時期。孫先生曾言訓政時期之重要曰：『由軍政時期，一蹴而至憲政時期，絕不予革命政府以訓練人民之時期，又絕不予人民以養成自治能力之時期，於是第一流弊，在舊汚未由蕩滌，新治無由進行。第二流弊，在粉飾舊汚，以爲新治。第三流弊，由發揚舊汚，壓抑新治。更端言之，即第一民治不能實現，第二假民治之名，行專制之實，第三則幷民治之名而去之也。此所謂事有必至，理有固然也。』訓政又須以縣自治爲基礎。先生云：『軍政時期及訓政時期所最先注意者，在以縣爲自治單位。蓋必如是，然後民權始有所託，主權在民之規定，始不致成爲空文也。今於此忽之，其流弊遂不可勝言。第一以縣爲自治單位，所以移官治於民治也，今既不行，則中央及省，仍保其官治狀態，專制舊習，何由打破。第二，事之最切於人民者，莫如一縣以內之事，縣自

治尚未經訓練，對於中央及省何怪其茫昧不知津涯。第三，人口清查，戶籍釐定，皆縣自治最先之務，此事旣辦，然後可以言選舉。今先後顚倒，則所謂選舉，適爲劣紳土豪之求官捷徑，無怪選舉舞弊，所在皆是。第四，人民有縣自治以爲憑藉，則進而參與國事，可以綽綽然有餘裕，與分子構成團體之學理，乃不相違。苟不如是，則人民失其參與國事之根據，無怪國事操縱於武人及官僚之手。」孫先生對於訓政實施之方案旣如此審愼周詳，而憲政之基礎，亦因此臻於鞏固。憲政時期爲國家建設完成之最後步驟，建國大綱第十六條云：「凡一省全數之縣皆達完全自治者，則爲憲政開始時期，國民代表會得選舉省長。」又第二十三條「全國有過半數省分達至憲政開始時期，卽全省之地方自治完全成立時期，則開國民大會決定憲法而頒佈之。」此卽謂訓政已經完成之後，建國事業，因此告終，而治國計劃始開始進行。在憲政開始時，主要者在制定憲法與召集國民大會，故建國大綱第二十四條明白規定云：「憲法頒佈之後，中央統治權則歸於國民大會行使之。卽國民大會對於中央政府官吏，有選舉權，有罷免權，對於中央法律，有創制權，有複決權。」國民大會行使政權，其職權「專司憲法之修改，及制裁公僕之失職。」（孫文學說第六章）

此外，孫先生之倫理思想，亦與先生之政治思想有關。孫先生之倫理思想，乃建立於利他主義之上。孫先生以爲利己心必難使社會發展與文明進步。先生對此兩種倫理思想之差別，曾加以分析云：「重於利己者，出於害人亦所不惜；此種思想發達，則聰明才力之人，專用彼之才能，去奪取人家的利益，漸而積成專制之階級，生出政治上之不平等。……重於利人者，每每至於犧牲自己，亦樂爲之，此種思想發達，則聰明才力之人，專用彼之才能以謀他人之幸福，漸而積成博愛之宗教，慈善之事業。」由是可知社會發展與文明進步，完全由於利他主義代利己主義之結果。孫先生利他倫理思想之特色，在以政治經濟的改造爲起點。先生以爲人類的行爲須以能適合大多數人之利益爲道德的標準，處處應以全人類之利益爲前提，以政治經濟之改造爲入手方法，以人類能得到平等獨立生存於世界爲最終目的。其次孫先生之倫理思想又以服務心代競爭心。先生之言曰：「人人當以服務爲目的，不以奪取爲目的。聰明才力愈大者，當盡其能力以服千萬人之務，造千萬人之福；聰明才力略小者，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福，所謂巧者拙之奴，就是這個道理，至如全無聰明才力者，亦當盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福。」此爲先生利他的倫理思

想最精闢之處。蓋人人若能以服務社會爲宗旨，則必以大衆幸福爲前提，故孫先生稱此種服務心爲新道德。其言曰：『古時極有聰明能幹的人，多是用他的聰明能力去欺負無能力的人。所以由此便造成專制和各種不平等的階級。現在文明進化的人類，覺悟起來，發生一種新道德，就是聰明能力的人，應該要代衆人來服務。這種替衆人來服務的新道德，就是世界上道德的新潮流。』具體言之，孫先生倫理思想，全是以利他主義爲中心，而其實行則以「服務」爲基礎。

參考書舉要

（一）胡漢民：總理全集

第三節　各派社會主義之政治思想

近代我國社會主義思潮之產生，一方由於時代環境所造成，他方又由於西洋思想之輸入。自鴉片戰爭以來，中國外受國際帝國主義之侵略，內受清廷封建勢力之剝削，更加以外來革新思潮之激盪，於是社會革命思想之萌芽，而嚴復所譯天演論各書，介紹西洋經濟、政治、法律、政治論理思

想於中國，對於我國社會思想之啓蒙影響殊大。高陽李煜瀛氏從法國方面輸入克魯泡特金之互助論，刊於新世紀，雖未刊完，但影響亦大。宣統三年胡貽穀氏承李提摩太之命譯克卡樸氏之社會主義史（Thomas Kirkup: History of Socialism）書名稱爲泰西民法志由廣學會發行。其內容雖介紹社會主義，但其名稱易使人誤會，故注意者殊少。對於社會主義作系統的演講者爲孫中山先生。民國紀元前孫先生在日本發表之民生主義略謂：「民生主義即社會主義。今有誤解以開工廠爲提倡民生主義者；工廠乃以工人汗血貨品，外人故稱之曰「汗血店」，焉得目爲提倡民生主義？民生主義之現於各國者，經數十年之討論，尚無充分具體的方法，況在中國，然組成此主義之要素而急待解決者，則有下述之兩問題：（一）土地問題，（二）資本問題，實業發達之國資本家和地主的勢力非常鞏固，故頗難下手。今中國之論者，有謂中國非資本國，無庸提倡民生主義。有謂先造資本家，然後乃有民生之可言，此等讀死書讀獃了之論，實在可笑。吾人之倡民生主義，乃有具體辦法者。辦法既得，無待討論，只須實行。具體之辦法維何？（一）平均地權，（二）產業公有。」孫先生所主張之民生主義，實集各派社會主義之所長，故爲獨創的社會主義也。

安那其一派思想在中國產生最早。以李煜瀛、吳稚暉、張繼、劉師復、景定成、鄭彼岑、鄭佩剛、梁冰弦等宣傳無政府主義，對於克魯泡特金、巴枯寧諸人學說介紹頗多。民國紀元前六年頃李煜瀛等在巴黎發行革命刊物一種，名爲新世紀，不僅提倡政治革命，並進而提倡社會革命。學理上以互助論爲根據，并介紹盧梭與伏爾泰等反對宗教之學說，紀約之自由道德論，及拉馬爾克克魯泡特金等著作，亦均在新世紀上發表。其時安那其主義者吳敬恆、張繼、汪精衞等到處唱自由唱互助，於我國社會思想上影響殊大。民國元年師復、彼岑、佩剛、鷗離、天放、抱蜀、無爲等於廣州組織晦明學舍，從事鼓吹安那其思想。民國三年刊行晦明錄，未幾被封，移澳門，易名民聲，出版二次復爲澳門政府驅逐，惟民聲仍繼續出版。後組心社，以立黨之基礎，並定無政府主義十二條，以資黨員遵守。黃消生、華林、袁振英、區聲白、黃凌霜等爲社中之中心人物。此派曾秘密刊行民聲報，無政府主義同盟罷工伏虎集（專駁江亢虎之言論者）等出版物。民國四年師復死後勢力大減，社員四散。民國六年無吾、眞風組織「華社」於南京，此外在北京者有實社，在上海有無政府主義同志社，山西有平社。民國九年以上諸社合組進化社，出版進化，鼓吹安那其思想，不久被封，復在天津發起眞社，出版新生命，

至第三期亦被封。民國九年以後，始再組無政府主義同盟，日俄人士，亦多加入。其宣傳刊物爲自由互助自由人、幾勿提、學匯、春雷、鷄鳴、洞庭波等刊。此派思想多根據克魯泡特金、布魯東等之著作。彼輩因厭惡現實政治，故借用西方學說，主張社會上不必有政治之組織與法律，祇須各人以道德之靈性，維持人類間之和平。因之，此派思想偏重於靈性與情感方面，而忽略人類實際競爭之救濟方法。

其次即江亢虎氏之所謂新社會民主主義。江氏於前清宣統三年七月十日組織社會主義宣傳會，發行一種社會主義之刊物名明星報。十月十日武昌首義，十一月三日上海光復，江氏遂將其所發起之社會主義宣傳會，改爲社會黨。是月五日在上海舉行第一次全國大會，議決黨綱及政策如下：（甲）黨綱，（一）土地公有。（二）資產（means of production）公有。（乙）政策或實行步驟，（一）設立共和政體。（二）剷除人種或種族差異。（三）取消封建時代奴隸制度之倘存者，確立法律前平等的觀念。（四）廢除遺產，匡救農民。（五）實行普及義務教育，男女同校教本公給，學童公養。（六）廢除爵位。（七）消滅戰爭，廢止海陸軍。此第一次社會黨運動的結果，爲

三十個社會黨員獲選爲第一次國會議員。在議會中曾一度提議（一）普選（Equaldirect and Secret suffrage）。（二）普及教育。（三）廢止一切對人稅（personal taxes）。（四）遺產稅，（五）廢止死刑，（六）減除武備（七）廢除娼妓。但國會不久被袁世凱解散，此種提議，未能成爲條例或法律。其後民國十一年江氏發表新社會主義與新民主主義，其態度旣承認軍閥官僚議員之勢力。（民國十三年六月十五日宣言。上銜冠有各省督軍省長，北京參議院衆議院等字樣。）同時復與農工商等階級，共圖國是。故時人謂江之主張，乃社會政策，非社會主義。十三年復正式改組爲中國新社會民主黨其主張歸納言之（一）主張新社會主義新民主主義。適合中國國情。糾正各派流弊。（1）選民參政。（2）立法一權。（3）職業代議。（4）資產公有。（5）勞動報酬。（6）教養普及。（二）採用公開合法運動，不參加祕密破壞之事。（三）務自造實力，反對利用他黨，尤反對借重外國。（四）取得政權後，政權經濟同時改造。根本解決。立法在意見溝通。行政必事權統一。對於他黨決不誅逐異己。但須除解武裝。此派爲掛名的社會黨，其態度旣承認軍閥、官僚、議員之勢力，復主張與農工商共圖國是，甚少人注意，故不久亦歸消滅。

我國社會主義思潮最蓬勃之時代，實以民國八年「五四」運動爲一大關鍵。此次運動之發生，直接受第一次歐洲大戰影響之結果，由世界新思潮之激盪，促成中國社會思想之解放與運動，使我國思想上劃分一種新時機，於是產生各派社會主義之政治思想。茲分述之：

一、馬克思派之社會主義——此派之中堅人物爲陳獨秀、李大釗諸人，以新青年嚮導等刊物，爲其鼓吹之言論機關。其後新青年發生分化，一派即陳獨秀趨向社會主義，一派則爲胡適之認定中國尚未具備需用社會主義之條件，兩派遂形分裂。惟此時社會主義團體，爲社會主義青年團，尙爲研究學術之團體，陳獨秀、李大釗在當時可爲此派思想上之代表。陳氏自民國四年創辦新青年，其時思想僅在攻擊孔子學說，從事於中國二千餘年來思想之破壞。至民國九年加入共產黨思想乃大轉變，專力介紹馬克思學說，提倡共產主義。如關於社會主義討論社會主義批評馬克思學說等。而在談政治一文內已明白提出以馬克思主義爲根據之政治論，其言曰：「我的結論是：我承認人類不能夠脫離政治，但不承認行政及做官爭地盤攘奪私的權利，這等勾當可以冒充政治；我承認國家只能做工具，不能做主義，古代以奴隸爲財產的市民國家，中世以農奴爲財產的封建諸侯

國家，近代以勞動者爲財產的資本家國家，都是所有者的國家，這種國家底政治法律，都是掠奪底工具，但我承認這工具有改造進化的可能性，不必根本廢棄他，因爲所有者的國家固必然造成罪惡，而所有者以外的國家卻有成立的可能性，我雖然承認不必從根本上廢棄國家、政治、法律、這個工具，卻不承認現存的資產階級卽掠奪階級的國家，政治法律，有掃除社會罪惡的可能性，我承認用革命的手段建設勞動階級，卽生產階級的國家，創造那禁止對內對外一切掠奪的政治法律，爲現代社會第一需要。後事如何，就不是我們所應該所能夠包辦的了。」但當時無政府主義者對獨秀此文加以反駁，如鄭賢宗氏則提出反對國家之理由：「（一）國家是進化道上所經過一種形式，是人類共同生活歷史中某時期的一個制度；幷不是天經地義不可磨滅的東西。先生常說世間沒有萬古不易的東西，難道國家是萬古不易的麼？無政府黨以爲國家的作用，國家的出風頭期，已經過了：要是再不廢掉他，就要變成進化道上的障礙物，所以大聲疾呼的打破他。從原始時代的無國家到有國家是進化，從有國家到無國家獨非進化嗎？這是一層。（二）無政府黨主張大地衆生應互相親愛；視地球上一切人類都是兄弟；不當有什麼仇視、嫉妬、以及相侵、相奪、相殺、相害等事。自有了

那國家之後，於是把地球上同樣的人類，劃了不知多少堆數，什麼「支那人」「日本人」「美國人」……於是而「博愛」這個名詞的意義，至多不得超越國界了；國界以外的人，就視同仇敵，大家堅甲利兵，互相防禦，從此戰爭呀，併吞呀，殺人如山，血流成河，號為萬物之靈的人，其兇暴乃遠出一切動物之上，這是誰為厲階呢？而且人生的目的，不外求快樂，像這樣慘無人道的世界，有什麼快樂之可言？這是第二層。無政府黨的反對國家，既是根據於上面兩層理由，所以反對及者，倒不是先生所說的過去與現在，乃是現在與未來，因為過去的國家，無政府黨承認他是應當有的：——他是進化軌道上所應當歷史一種形式；而且已經過去了，何用反對？未來的國家，不管他是甚麼形式，只要他可以受上面所說的兩個理由的攻擊，一切都在反對之列。』獨秀幷在馬克斯學說一文內，簡明的介紹馬氏學說，為初期介紹馬克斯學說之有力文字。至李大釗則闡明馬克斯學說，較陳為深刻，且立足於歷史哲學之上，在唯物史觀在現在史學上的價值一文中，李氏言之甚精。其言曰：『唯物史觀所取的方法，則全不同，他的目的，是為得到全部的真實，其及於人類的影響，亦全與用神學的方法所得的結果相反，這不是一種供權勢階級愚民的器具，乃是一種社會進化的研究。……是要

尋出那個民族的人依以爲生的方法；因爲所有別的進步，都靠着那個民族生產衣食方法的進步與變動。」又曰：「一則尋社會情狀的原因於社會本身以外，把人當作一隻無帆無楫無羅盤針的棄舟，漂流於茫茫無涯的荒海中，一則於人類本身的性質內求達到較善的社會情狀的推進力與指導力；一則給人以怯懦無能的人生觀，一則給人以奮發有爲的人生觀。這全因爲，一則看社會上的一切活動與變遷全爲天意所存，一則看社會上的一切活動和變遷全爲人力所造。」李氏更根據此種見解，以論社會組織之眞義。在由縱的組織向橫的組織一文中云「從前的社會組織是縱的組織；現在所要求的社會組織是橫的組織。從前的社會組織是分上下階級豎立系統的組織；現在所要求的社會組織，是打破上下階級爲平等聯合的組織。從前的社會組織是以力統屬的組織；現在所要求的社會組織，是以愛結合的組織。」「從前的經濟組織是縱的組織，所以其他一切社會組織也都隨着他是縱的組織；現在的經濟組織正在向變爲橫的組織方向進行，所以其他一切社會組織也都隨着他向橫的組織的方面進行。」李氏以爲現在社會組織由縱的到橫的，所以變動之原因，即在「縱的組織的基礎在力，橫的組織的基礎在愛。」自民國十三年社會主義青年團

第三次大會改爲共產黨作爲第三國際之一部份，其學說思想，較初期之言論爲更急進，完全以蘇聯之向背爲主，內部乃生分裂。

二、基爾特社會主義派　此派發生於民國八、九年時代，以張東蓀、郭夢良爲中堅，其言論初發表於解放與改造雜誌及時事新報副刊。張東蓀並曾組織今人學會，羅素來華，似此派所主動，蓋欲藉以推翻馬克斯學說，而鼓吹基爾特社會主義也。民國九、十年間，共產主義與基爾特派理論爭鬬，殊爲劇烈。至此派主張和平，對社會革命主漸進，不主急進，故與柯爾氣味殊相投也。先是民國十年張東蓀氏於改造第四期上作有現在與將來一文，主張先發展實業，再講社會主義，因引起新青年陳獨秀等之反駁，而有關於社會主義之論戰。陳獨秀於新青年四號上有關於社會主義之討論，而改造第三卷六號上特闢「社會主義研究」，一時參加者有梁啓超、藍公武、蔣百里、彭一湖等；張東蓀於一個申說文中已明白提出基爾特社會主義爲最圓滿的社會主義，其言曰：『簡言之，資本主義必倒，而社會主義必興——特此所謂社會主義內容或經多少變化亦未可知，要總不是現在有缺點的社會主義（現在各種社會主義都有缺點，不過在我看來，基爾特社會主義比較上最

圓滿罷了。）我承認各種社會主義皆有缺點；但我相信，以人智之進步，終久會依着現在社會主義之根本的趨勢，發現一個比較上最圓滿的社會主義。大凡最晚出的比較上必是最圓滿的。——如基爾特社會主義最晚出的，所以他在比較上必是最圓滿的。不過基爾特社會主義是英國的產物，雖其根本原理可以普遍應用，然而不能不有多少變化。所以我在時事新報上曾發表一個意見，就是勸羅素先生實地去研究中國的同業公會，因爲歐洲中世紀之基爾特已經無存了，不能不在中國尋其遺跡。從此遺跡上或有些貢獻正未可知。此後郭夢良等陸續介紹柯爾（G. D. H. Cole）諸人之著作，逐譯於國中，曾與馬克斯派社會主義作理論上之對立。民國十一年章行嚴自歐洲返國，力倡農村自治及農村定國之說。十二年十一月在新聞報發表之農村辨意，主張農村定國，其說實本於英國潘悌（Penty）之農村基爾特社會主義，以「聯業」爲自治之基，與此派殊接近。惟此派之中堅人物多爲研究系，迨其本系在政治上失勢，且因潮流所趨，此派終歸消沉。

參考書舉要

（一）民學叢刊

(二)新青年第八卷

(三)解放與改造

(四)改造第三卷

(五)社會主義討論集(新青年叢書第二種)